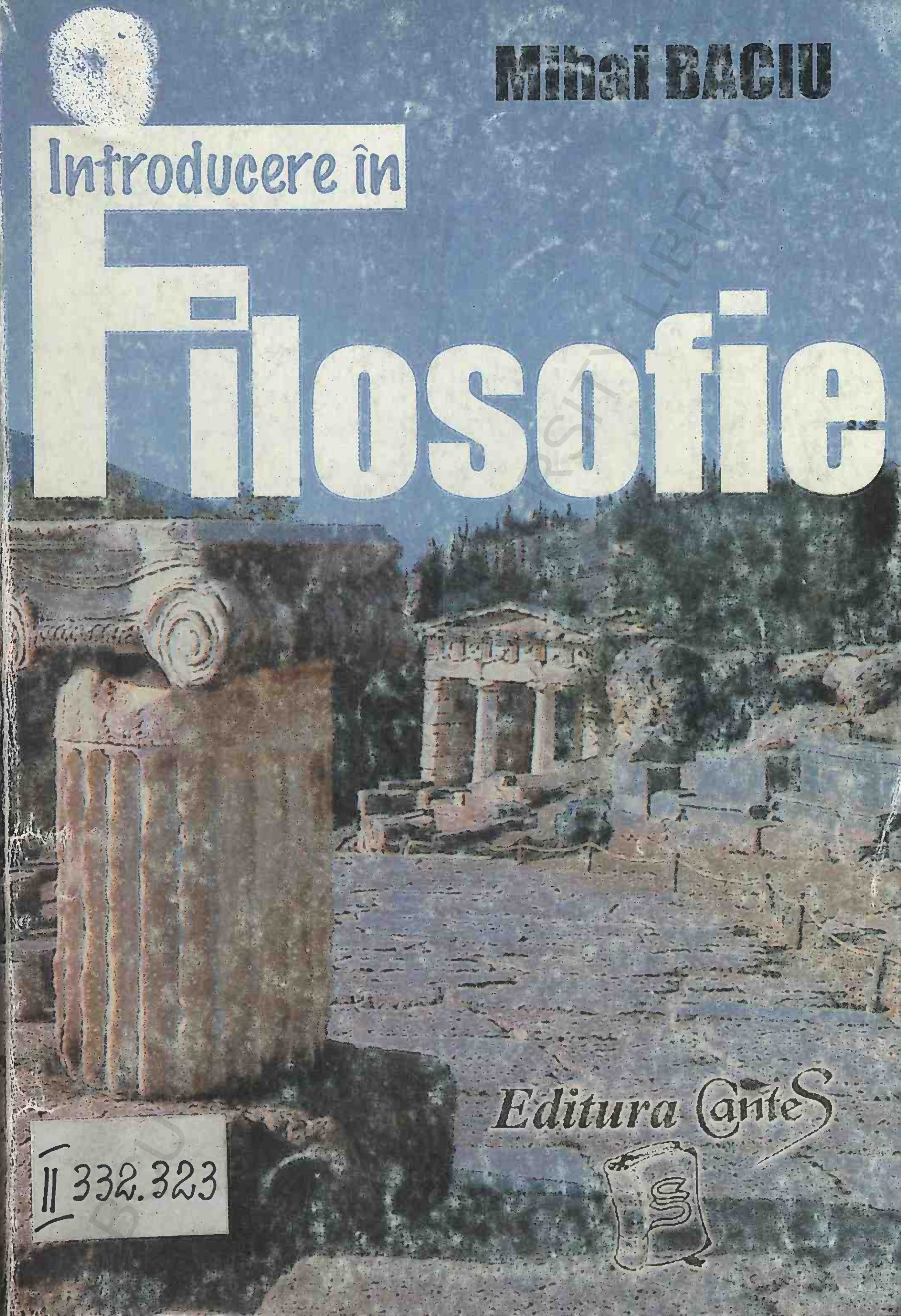
Mihai BACIU

Introducere în Filosofie



Editura Cartes

II 332.323

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

Filosofia e liberă de obligaţii. Frumuseţea ei e că se poate începe de oriunde. Nu e o ştiinţă şi nu are nici măcar o definiţie. -Îţi place Descartes? Începe cu Descartes. Te pasionează problema devenirii? Începe cu ea. Dar să ştii să începi.

Ce e filosofia, asta ai s-o înveţi pe drum.

Căci pleci acum, pleci spre o lume pe care o poţi găsi de oriunde ai pleca.

Ce e interesant când te îndeletniceşti cu filosofia e că la un moment dat totul începe să te intereseze şi să te instruiască: teologia ca şi matematicile, ştiinţele naturale ca şi teoria muzicii. Să fie sfârşitul sau abia atunci începi?

C. Noica

CAPITOLUL I

CONCEPTUL DE FILOSOFIE

Introducere

De multă vreme este formulat şi acceptat adevărul că filosofia este una din cele mai vechi forme ale culturii spirituale, un însoţitor fidel al civilizaţiei din ultimii 2500-3000 de ani. Încă Platon, acum aproximativ 2400 de ani, considera filosofia ca „cel mai preţios bun ce le-a fost dat muritorilor de către zei", după cum alţi numeroşi şi celebri gânditori, au avut cuvinte de supremă preţuire pentru această încercare eroică de a *înţelege* lumea şi omul care este filosofia. Astfel încât, este firesc pentru cei ce se iniţiază în filosofie, să se aştepte ca obiectul filosofiei, problematica ei, să fie clar circumscrise, iar conceptul de filosofie să fie clar şi univoc definit încă de multă vreme.

În realitate, lucrurile nu stau aşa şi poate că unul din paradoxurile cele mai mari întâlnite în filosofie, constă în aceea că cea mai importantă şi mai complexă problemă filosofică de-a lungul întregii sale istorii, este definirea filosofiei însăşi[1].

---

[1] În realitate paradoxul este aparent. Fără îndoială că ştiinţe ca matematica, fizica, biologia şi în general ceea ce numim ştiinţe particulare îşi pot defini în mod clar şi aproape univoc obiectul de studiu; spun aproape univoc pentru că adâncirea cercetării şi diversificarea extraordinară a domeniilor de cercetare ale acestor ştiinţe, duc azi la dificultăţi serioase în definirea obiectului lor de studiu şi, ca atare, la controverse pe această temă, între oamenii de ştiinţă respectivi, comparabile cu cele dintre filosofi. De exemplu, există puţine acorduri asupra a ceea ce este matematica între un specialist în geometrie neeuclidiană şi unul în analiză numerică sau teoria probabilităţilor. Şi mai spun că paradoxul în filosofie, este aparent pentru că - aşa cum se va vedea pe parcursul iniţierii în filosofie - obiectul acesteia este atât de complex încât, în mod obiectiv, nu suportă o delimitare precisă şi o definiţie univocă acceptată de toţi.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

La această problemă - dificultate. mai putem adăuga pe aceea impusă de pragmatismul timpurilor moderne dar pusă încă din antichitate. a utilităţii filosofiei. a foloaselor pe care ar putea să le ofere ea omului şi civilizaţiei lui.

Aşadar. ce este filosofia? Trebuie să arătăm. mai întâi. că termenul „filosofie" provine din limba greacă şi este rezultatul îmbinării cuvintelor phileo=a iubi. a avea prieteni pentru .... şi sophia=înţelepciune. însemnând deci: „dragoste de înţelepciune". El a desemnat. la început. orice efort al spiritului omenesc de a dobândi cunoştinţe noi. râvna de a căuta înţelepciunea şi a trăi prin ea. Acesta este sensul etimologic al termenului „filosofie" pe nedrept repudiat azi de unii.

În ceea ce priveşte paternitatea lui. tradiţia ne spune că Pitagora l-ar fi utilizat cel dintâi: alţii amintesc de Heraclit sau Socrate dar cei mai mulţi înclină spe Pitagora. Întrebat de Leon. conducător al cetăţii Phliunte de Peloponez - uimit de elocvenţa şi multele lui cunoştinţe - cu ce se ocupă. Pitagora i-a răspuns că nu posedă nici o ştiinţă în special. dar că este *filozof*. un iubitor de înţelepciune. Explicând mai departe. el a spus că viaţa omenească i se pare ca un loc în care se desfăşoară jocurile olimpice: unii urmăresc onoare şi glorie. alţii sunt aduşi de pofta de câştig. dar mai vin unii - mai puţini - care nu urmăresc nici aplauze. nici câştig. ci sunt doar spectatori care examinează cu luare aminte ce se întâmplă acolo şi cum se petrec lucrurile. Pe aceştia. Pitagora îi numeşte „iubitori de înţelepciune". adică filosofi. pentru că ei nu pun preţ pe bani şi glorie ci se consacră cercetării naturii. „Şi după cum acolo. la târg. lucrul cel mai frumos e să primeşti fără a dobândi vreun câştig pentru tine. tot aşa în viaţă. contemplarea şi studiul naturii sunt cu mult mai presus de orice actualitate" (Cicero Tusculane).

Polisemia cuvântului. Cuvântul „filosofie" în limba română este unul polisemantic. Dar mai întâi. trebuie arătat că el „s-a strecurat în limba noastră" - cum spune Mircea Florian. pe la mijlocul secolului al XVII-lea într-o traducere din slavonă a unui cod de legi (a unor *pravile*) în vremea lui Vasile Lupu şi Matei Basarab. Şi tot

Mircea Florian ne spune că înţelesul lui - dat fiind că pravilele erau slavone sau bizantine - trebuie să fi fost cel învechit, adică medieval: „filosoful era privit ca un astrolog sau cititor în stele, străin de realitate şi cam lunatic, un fel de vrăjitor, vândut diavolului, un alchimist care umblă să descopere tainele naturii în scopul de a strămuta, mulţumită <*pietrei filosofale*>, metalele josnice în nobilul şi preţiosul aur"[2].

Desigur, azi, cuvântul „filosofie" nu mai este asociat cu vrăjitoria sau alchimia, dar asta nu înseamnă că este folosit întotdeauna cu sensul său propriu; dimpotrivă, este un cuvânt polisemantic, sensurile care i se atribuie în diferite expresii sau contexte lingvistice fiind mai mult sau mai puţin îndepărtate de accepţiunea sa autentică. Să apelăm la câteva exemple:

① Se foloseşte, deseori, expresia: Ce atâta filosofie? în cazul în care, într-un discurs, vorbitorul, se îndepărtează prea mult de tema în discuţie - de obicei o temă clar definită - sau apelează la prea multe argumente pentru a demonstra ceva care ar putea fi demonstrat la fel de convingător şi cu argumente mai puţine. În acest caz cuvântul „filosofie" are un sens puţin onorabil, cel de redundanţă lingvistică, de vorbărie goală, de cuvinte inutile, în plus faţă de scopul propus.

② Dar atributul de „filosof" se acordă, uneori, şi celui care „desparte firul în patru (sau în şase ...)". Aici, sensul cuvântului filosofic este mai nobil, mai aproape de accepţiunea sa autentică, întrucât a despica firul în patru (sau în şase etc.) înseamnă a merge cu analiza şi îndoiala mai adânc, dincolo de aparenţă şi vizibil, sau - cum se mai spune - până la capăt. Dar care capăt, şi unde se află capătul? Sigur că lucrurile se complică, dar rămâne cert faptul că în acest caz, cuvântul „filosofie" are o conotaţie pozitivă, mai apropiată de sensul său adevărat.

③ Apoi se mai spune - când apar dificultăţi de comunicare cu cineva - că acela „are filosofia lui", sau se generalizează şi se afirmă că „fiecare are filosofia lui". Aici avem, evident, un alt sens al termenului în discuţie aici, „filosofie" înseamnă în mod specific, cu totul particular, al unui individ de a înţelege lumea şi de a se raporta la ea. Dar nu este vorba de lumea în ansamblul ei, sau de ceea ce numim în mod obişnuit „univers", ci de lumea care-l înconjoară mai mult sau mai puţin nemijlocit pe respectivul individ, adică oamenii, instituţiile, structurile sociale cu care vine el în contact, iar raportarea lui specifică la această lume înseamnă comportamentul lui particular faţă de oamenii şi relaţiile sociale în care este angrenat direct. Nu este vorba, aşadar, de o filosofie propriu-zisă, ci de o înţelegere mai aparte a realităţii sociale imediate şi de comportamentul, de asemenea specific, în raport cu ea.

---

[2] *Îndrumare în filosofie*. Editura Ştiinţifică. Bucureşti. 1992. p. 15.

④ Întâlnim, de asemenea, frecvent, expresia „nu-i mare filosofie" atunci când cineva se încurcă şi nu reuşeşte să rezolve o problemă teoretică sau practică, îndeobşte uşor de rezolvat, sau care nu presupune un efort intelectual sau fizic deosebit: este limpede că aici „filosofia" apare drept ceva dificil şi profund, spre deosebire de problema în cauză şi altele asemănătoare, care sunt accesibile oricui. În orice caz, a spune că filosofia este ceva dificil şi profund nu este echivalent cu a spune şi ce este ea de fapt.

⑤ În sfârşit, mai întâlnim expresia „asta de-acuma e filosofie" atunci când vorbitorul se îndepărtează sensibil de concret sau de problema în discuţie şi începe să plutească în abstract, în consideraţii generale, sau să coboare prea adânc. Şi în acest caz filosofia apare ca ceva deosebit de gândirea curentă asupra lucrurilor, ca ceva dacă nu întotdeauna profund în orice caz general, abstract.

Fiecare din sensurile de mai sus ale cuvântului „filosofie" în limba română şi chiar toate la un loc nu ne spun ce este filosofia în sensul ei propriu, aşa cum a fost şi este înţeleasă în marile sisteme filosofice.

Dramatic, însă, este sau poate părea faptul că nici filosofii înşişi, chiar cei mai mari, nu au căzut de acord asupra a ceea ce înseamnă, în fond filosofia, asupra esenţei, originii şi finalităţii ei. Este firesc, de aceea, ca în decursul istoriei, dar mai cu seamă în timpurile moderne, mai scientiste şi pragmatice, să fi apărut consideraţii asupra inutilităţii filosofiei, ba chiar asupra caracterului ei dăunător pentru om şi societate.

Asemenea idei se întâlnesc chiar în lucrările unor gânditori remarcabili, ei înşişi filosofi recunoscuţi. Se aminteşte, deseori, în acest sens opera lui Kant dar, în acest caz, avem de-a face cu o neînţelegere, întrucât marele gânditor nu a negat posibilitatea şi valoarea filosofiei în general, ci doar caracterul de ştiinţă, în sens de cunoaştere autentică, capabilă să formuleze judecăţi sintetice apriori.

Isaac Newton, însuşi, prin celebrul său avertisment „fizică, fereşte-te de metafizică" consideră filosofia, dacă nu inutilă, în orice caz o piedică în calea dezvoltării ştiinţei pozitive a naturii.

Herbert Spencer, considerat şi filosof, de altfel, a aruncat o umbră asupra utilităţii filosofiei prin acel „Vivre necese est, philosophare non este necesse", formulă pe care Schopenhauer o va inversa: „Philosophare necesse, vivere non est necesse". Formula lui Spencer este, de fapt, o reluare şi o amplificare a unui adagio latin antic: „Primum vivere, deinde philosophare!" care exprimă, concentrat, caracterul pragmatic al spiritului roman.

Bertrand Russell, unul din remarcabilii gânditori ai secolului nostru, ironiza şi el filosofia dar şi ştiinţa. Plecând de la faptul real că în secolul nostru are loc o specializare tot mai adâncă în sânul ştiinţei care face ca omul de ştiinţă să ştie tot mai mult despre un domeniu tot mai îngust şi ducând raţionamentul până la capăt, Russell spună că, la limită, savantul ne va spune *totul despre nimic* iar filosoful, în tentativa lui de a explica lumea în ansamblul ei, ne va spune *nimic despre totul.*

Este evident că filosofia este o gândire despre general, universal (natural şi uman), iar noţiunile cu care lucrează filosofia sunt concepte foarte abstracte şi generale; de asemenea, „adevărurile filosofice" nu sunt cele în înţelesul obişnuit şi nici chiar în cel ale ştiinţelor particulare, în primul rând pentru că ele nu pot fi confirmate sau infirmate prin confruntarea cu aşa-zisa realitate sau prin metode experimentale, oricât de complexe. De aceea prejudecăţile cu privire la filosofie - numeroase şi nedrepte, în acelaşi timp (ca orice prejudecăţi) - se leagă, în principal, de „inutilitatea" ei şi de imposibilitatea de a-şi confirma sau infirma aserţiunile cu mijloacele cunoaşterii comune şi cunoaşterii ştiinţifice; astfel, multora, filosofia le apare ca un joc al minţii omeneşti, pe cât de inutil pe atât, uneori, de dăunător; este abstractă, ruptă de viaţă, foloseşte un limbaj ciudat şi greu de înţeles pentru majoritatea oamenilor iar multitudinea concepţiilor filosofice care se exclud reciproc amplifică senzaţia de preocupare gratuită şi inutilă.

Sintetizând viziunea pragmatică, utilitaristă asupra filosofiei, au participat la Congresul Mondial de Filosofie de la Brighton (Anglia 1988) afirma că este adevărat că „filosofia nu te ajută să fierbi măcar o varză".

Desigur, o asemenea concepţie asupra filosofiei - care este, de fapt, o prejudecată - nu ne ajută să înţelegem ce este filosofia şi, la urma urmei, nici nu este greu de combătut. Numeroşi au fost gânditorii - fără a fi toţi filosofi - care au recunocut în filosofie o formă fundamentală a culturii umane precum şi o manifestare *inevitabilă* a modului uman de a fi.

Spre ilustrare, încă din antichitate, un gânditor ca *Aristotel* considera că omul nu va putea niciodată să înţeleagă lumea şi pe sine fără a face apel la filosofie; utilizând un raţionament aparent paradoxal, el spunea că avem doar două posibilităţi: să facem filosofie sau să nu facem filosofie. Oricare din cele două căi ne duce spre acelaşi rezultat: facem filosofie. Explicaţie: şi atunci când negăm că facem filosofie acceptăm, tacit, tot o poziţie filosofică întrucât nu poţi respinge, în mod valabil, o filosofie decât tot printr-o filosofie

În cultura românească, gânditori de talia lui Eminescu şi Blaga au scris pagini memorabile axate pe ideea că filosofia ţine de condiţia umană însăşi, că a renunţa la filosofie înseamnă a anula chiar conştiinţa pe care omul o are el însuşi şi despre raporturile sale cu lumea.

Revenim, de aceea la întrebarea: ce este filosofia?

A. *În filosofia greacă*

Trebuie să precizăm, mai întâi, că termenul „filosofie” n-a desemnat, de-a lungul veacurilor, acelaşi lucru.

Un studiu atent al filosofiei antice greceşti ne arată că grecii vechi înţelegeau prin filosofie ceva sensibil diferit de ceea ce înţelegem noi astăzi. De aceea este necesară o prezentare sintetică a sensurilor pe care, vechii greci le atribuiau filosofiei, prezentare pe care o găsim într-o mică lucrare a filosofului neoplatonic David Armeanu (sec. VI e.n.) intitulată Prolegomene la filosofie (Ta prolegomena tes philosophias) sau Introducere în filosofie[3]. Apoi vom încerca să arătăm ce se înţelege prin filosofie în epocile modernă şi contemporană.

În urma unor consideraţii de tip scolastic, referitoare la regulile logice ale definiţiei şi diviziunii, David Armeanul ajunge la concluzia că, până la el, s-au dat şase definiţii filosofiei, suficiente pentru a înţelege ce este aceasta. Ele sunt formulate astfel:

1. Filosofia este cunoaşterea celor cu sunt ca fiind cele ce sunt (philosophia esti gnosis ton onton hé onta esti).
2. Filosofia este cunoaşterea lucrurilor divine şi omeneşti (gnosis teion te kai antropinon pragmaton).
3. Filosofia este pregătire pentru moarte (meléthe thanátou).
4. Filosofia este asemănarea cu divinitatea pe cât îi stă omului în putinţă (omoiosis teos kata to dinaton antrópós).
5. Filosofia este artă a artelor şi ştiinţă a ştiinţelor (tehné tehnon kai epistemé epistemon).
6. Filosofia este dragoste de înţelepciune (philía sophías).

Ar mai fi fost formulate încă două definiţii pe care David însă, le respinge, prima pentru că ar fi doar un joc sofistic iar pe a doua pentru că ar fi deja conţinută în definiţia a 5-a din cele şase:

---

[3] David Armeanul, *Introducere în filosofie*. Editura Academiei, Bucureşti, 1900.

a. filosofia este medicina sufletelor iar medicina este filosofia trupurilor

şi

b. filosofia este educaţie desăvârşită (Platon). Indiferent de definiţie, filosofia, de oricare problemă s-ar ocupa, trebuie să răspundă la patru întrebări (puncte) cardinale:

dacă este?
ce este?
de ce fel este?
pentru ce este?

În ce priveşte autorii lor, definiţiile 1.2. şi 6. David le atribuie lui Pitagora, 3 şi 4 lui Platon (prima apare în dialogul Phaidon iar a doua în Theaitetos) iar definiţia a 5-a, lui Aristotel. În realitate, filosofii greci au formulat şi alte definiţii pentru filosofie care nu apar la David Armeanul. Amintim în acest sens, pe următoarele:

1. Filosofia este ştiinţa adevărului (theoría tēs aletheías formulată de Aristotel în Metafizica (II, 2, 993 a).
2. Filosofia este ştiinţa teoretică a primelor principii şi cauze (epistēmé tōn prōton arhēon kai aitíon theoretiké) pe care o găsim tot la Aristotel ((Metaf.I/A)2, 982 b).
3. Filosofia este cunoaşterea de sine a omului, pe care o găsim la Platon (Charmides, 165 b) sub forma acelui îndemn pus în gura lui Socrate: „cunoaşte-te pe tine însuţi" (gnōsi seautōn).

Aceste definiţii, cu excepţia celei care trimite la etimologia cuvântului - filosofia ca dragoste de înţelepciune - n-au fost preluate de filosofia modernă, astfel încât, la un moment dat, filosofia şi-a pierdut obiectul aşa cum cum a fost definit de vechii greci; şi spunem „obiectul" la singular, întrucât, deşi definiţiile sunt destul de numeroase, ele, de fapt, sunt unitare în natura lor şi desemnează filosofia ca aspiraţie spre înţelepciune şi cunoaştere. Şi pentru că problematica şi obiectul filosofiei greceşti au început să fie recupe-

BCU CLUJ UNIVERSITY LIBRARY

rate în secolul nostru, este necesar să ne referim, pe scurt, la câteva din definiţiile mai importante[4].

1. Filosofia este cunoaşterea celor ce sunt ca fiind cele ce sunt.

Această definiţie David o atribuie lui Pitagora, dar Aristotel ne spune că înţelegerea filosofiei ca teorie a existenţei este mai veche şi aparţine chiar începuturilor filosofiei.

> *Astfel - scrie el - obiectul etern al tuturor cercetărilor din vechime şi de acum, întrebarea ce se pune întotdeauna este: ce este existenţa?*[5]

Întrebarea este, într-adevăr, fundamentală pentru întreaga filosofie, întrucât toate marile sisteme filosofice încearcă să răspundă, explicit sau implicit la această întrebare.

Dar ce înţelegeau grecii prin „existenţă"?

Încă de la începuturile ei - aşa cum arăta şi Aristotel - filosofia greacă încearcă să descopere un lucru fundamental, acel ceva care să persiste prin toate schimbările, care să nu înceteze să existe vreodată, el însuşi fiind, aşadar, neschimbat.

Anaximandros va numi acest ceva „apeíron" şi va spune că este „nemuritor" şi „veşnic tânăr" iar Aristotel îl va numi *existenţă* (tò ón) sau *existenţa ca existenţă* (tè ón hē ón).

Ce este „existenţa" în concepţia filosofiei greceşti? Această filosofie a căutat mereu acel fundament al lumii, veşnic şi imuabil, acel principiu (arché) care întemeiază totul, din care provin toate şi în care se întorc toate. Ea voia să cuprindă „eternul", permanenţa, ceea ce este dincolo de spaţiu şi timp. Fără îndoială, lumea sensibilă, realitatea în înţelesul obişnuit, se manifestă în spaţiu şi timp şi a gândi asupra acestei realităţi este un act filosofic incontestabil dar filosoful grec voia să descopere ceea ce se află dincolo de această realitate, dincolo, aşadar, de spaţiu şi timp.

---

[4] A se consulta: Anton Dumitriu, ***Alethèia*** sau ***Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia Antică***, Bucureşti, 1981.

[5] Aristotel, ***Metafizica***, VII (z) 1, 1028b.

Aristotel a numit - aşa cum a arătat - acel ceva „existenţa" dar a întâmpinat dificultăţi insurmontabile atunci când s-a pus problema definirii, adică a determinării mai exacte a existenţei. Până la urmă s-a observat că existenţa nu poate fi definită după cerinţele logicii formale, adică „per genus proximum et diferentatiam specificam" întrucât ea este dincolo de orice gen şi cuprinde toate genurile posibile; ea nu are gen proxim şi, implicit nici diferenţă specifică.

Fiinţa (sau existenţa) spun unii filosofi contemporani (exemplu: Marx, Heidegger) ar fi conceptul cel mai general dar Aristotel spune că „existenţa nu este un universal" şi cum toate conceptele sunt „universale" rezultă că existenţa nu poate fi un concept general. Existenţa (Fiinţa), deci, depăşeşte orice conceptualizare, ea nu poate fi prinsă în nici un concept deşi toate conceptele se întemeiază pe ea; ea este izvorul inteligibilităţii tuturor lucrurilor cunoscute şi orice devine inteligibil în măsura în care participă la existenţă. Dar ea nu poate fi definită; şi dacă-i aşa, nici nu poate fi cunoscută direct prin intelect întrucât intelectul cunoaşte prin concepte. Aşadar, pentru gânditorii greci existenţa ca existenţă - ens inquantum ens - nefiind un universal, adică un concept, rămâne în afara vorbirii şi deci nu poate fi cunoscută direct.

Dar cum ne putem totuşi apropia de ea? Existenţa, va susţine Aristotel, se manifestă în moduri multiple, sau cum spune Hegel „se obiectivează" în diferite manifestări; ea se stratifică în etaje de la existenţa însăşi până la indivizi (în sens de individuale). Între existenţa însăşi şi indivizi se situează o serie întreagă de universale care se includ unele pe altele până la cele mai vaste - categoriile - dincolo de care nu mai există decât necategorialul, adică existenţa ca existenţă.

Aşadar, unei definiţii imposibile a existenţei Aristotel îi substituie o tablă de *categorii* (kategoriai ton ôntôs) care sunt manifestări generale sau „străluciri” (skemáta) ale acesteia şi care pot fi cunoscute de intelect; nu putem defini şi cunoaşte direct existenţa ca existenţă dar ne putem apropia de ea prin cunoaşterea manifestărilor sale dintre care cele mai importante (generale) sunt categoriile.

La Aristotel ele sunt în număr de 10: eidos (esenţa), cantitatea, calitatea, relaţia, locul, timpul, situaţia, posesia, acţiunea, pasiunea.

Şi Platon va vorbi despre concepte universale aplicabile tuturor lucrurilor sau despre genuri atotcuprinzătoare cum ar fi: existenţa (ón), identitatea (pantòn), diferenţa (hēteron), schimbarea (kínesis), rezistenţa (stásis)[6].

Numeroşi filosofi şi comentatori din antichitate şi evul mediu au văzut în categorii expresii ale „modalităţilor existenţei” şi au considerat, deci, că aceste „categorii se referă la existenta însăşi”.

Tema existenţei (Fiinţei) ca obiect la filosofiei a fost reluată de unii mari gânditori ei epocii moderne şi contemporane: amintim în acest sens pe Hegel, pe Heidegger, iar în filosofia românească s-a remarcat, în acest sens, C. Noica[7]. Sensurile pe care le acordă ei conceptului de Existenţă (Fiinţă) depăşesc limitele şi scopurile acestui curs. În orice caz dificultăţile uriaşe în determinarea şi definirea a ceea ce se numeşte Existenţă (Fiinţă) sunt recunoscute deschis în operele lor. Asemenea dificultăţi l-au făcut pe un Wittgenstein să afirme că „există, fireşte, inexprimabilul” şi „despre ce nu se poate vorbi trebuie să tăcem”.

2. Filosofia este „pregătire pentru moarte”, (meléthe thanátou).

David Armeanul consideră că această definţie a fost formulată în funcţie de scopul şi nu de obiectul filosofiei. Dar un asemenea scop al filosofiei pare destul de bizar pentru omul modern şi mai ales pentru cel de azi.

---

[6] Platon, *Theaitetos*, 185e.

[7] M. Heidegger, în special *Sein und zeit*, Frankfurt, 1977. C. Noica, *Devenirea întru Fiinţă*.

Filosofia modernă se defineşte mai mult ca o meditaţie asupra vieţii decât asupra morţii:

> *Homo liber - scrie Spinoza - de nulla re minus quam de morte cogitat; et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.*[8]

Asta nu înseamnă că în filosofia modernă şi contemporană nu găsim destule meditaţii asupra morţii, ba chiar există autori care îşi intitulează unele scrieri cu trimitere directă la tema morţii (de exemplu: Maeterlinck, La Mort etc.).

David Armeanul punea această definiţie pe picior de egalitate cu celelalte şi din motive care ţin de şcoala filosofică de care aparţine el insuşi ca şi de epoca în care a trăit.

Astfel, ca neoplatonic, el inclina spre o intoarcere la mythosurile arhaice care aveau, deseori, in centru tema morţii iar ca creştin a fost influenţat, in mod direct de eschatologia atât de importantă în creştinism.

Dar ce inţelegeau grecii antici prin „pregătire pentru moarte” şi ce inţelege deci David, prin filosofie atunci când acceptă definiţia aceasta?

Este evident - şi textele o arată clar - că ei nu se refereau la moarte în sensul ei natural, ca moarte a corpului, ca descompunere şi dispariţie fizică ci înţelegeau prin aceasta o descătuşare a sufletului, o eliberare a acestuia de sub tirania simţurilor şi a nevoilor naturale ale corpului.

Încă din perioada de inceput a filosofiei greceşti - influenţată încă de concepţiile arhaice - s-a făcut deosebirea între corp (sōma) şi suflet (nōus) considerându-se că trupul este un fel de închisoare (sēma) a sufletului.

---

[8] Spinoza, *Ethica*, cartea a IV-a, Teorema LXVII. „Omul liber nu se gândeşte la nimic mai puţin decât la moarte şi înţelepciunea lui nu este o meditaţie asupra morţii ci asupra vieţii”.

Ideea o întâlnim la Pitagora dar şi la Heraclit: „În viaţa şi moartea noastră coexistă şi viaţa şi moartea. În timp ce noi trăim sufletele mor şi sunt îngropate în noi iar când murim sufletele reînvie şi trăiesc".[9]

Şi Empedocle susţinea că „sufletele sunt îmbrăcate cu un veşmânt străin de carne" iar pentru Euripide sōma (corpul) este o sema (închisoare) a sufletului; teza este fundamentală pentru Plotin şi discipolii săi - în general pentru neoplatonism - de unde a trecut, cu anumite schimbări şi în creştinism.

Corpul este o închisoare şi nu mormânt şi lumea o peşteră şi o grotă.[10]

Mulţi autori consideră că unele religii de mistere din perioada arhaică dar şi de mai târziu desfăşurau ceremonii şi ritualuri numeroase plecând de la această idee a deosebirii şi opoziţiei între corp şi suflet, scopul fiind eliberarea sufletului.

De exemplu în misterele eleusine iniţiaţii (novicii) erau consideraţi morţi, erau înmormântaţi (desigur nu la modul propriu) iar în urma diverselor ceremonii se întorceau la viaţa corporală şi puteau participa la *epopteía*, adică la o stare de contemplare, de meditaţie, care se îndrepta, preponderent, asupra sufletului însuşi; scopul acestor ceremonii era, aşadar, *a muri în mod simbolic* pentru a obţine apoi *epopteía*, iar această „moarte" însemna de fapt, dominarea simţurilor, degajarea de sensibil, de tot ce ţinea de lumea zisă reală sau perceptibilă, considerară iluzorie şi înşelătoare. *Meléthe thanátou* desemna acel ansamblu de practici menite să

---

[9] Cf. Sextus Empiricus, *Sehite pyhroniene*, III, 230.

[10] Plotin, *Enneade*, IV, 8, 3.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

scape sufletul din închisoarea trupului pentru a-l face capabil să se contemple pe sine și pe zei.

Se spune că Socrate era capabil să atingă această stare care - după el - era însuși scopul filosofiei; pentru că, așa cum a rezultat din cele de mai sus, „practicarea morții" sau „pregătirea pentru moarte" era menită să ducă la liniște, la o retragere in sine pentru *cunoașterea de sine*, adică la realizarea acelui indemn socratic: „cunoaște-te pe tine însuți" (gnōthi seáton).

> *Socrate stătea în picioare, fără repaos, timp de o zi și o noapte, de la o auroră la alta, fără a închide ochii, nemișcat, în atitudinea de meditație ca și cum sufletul se despărțise de corpul său.*[11]

De aceea la Platon - unde apare explicit definirea filosofiei ca „pregătire pentru moarte" cunoașterea adevărului, care înseamnă cunoașterea lumii ideilor, a lumii inteligibile, eternă și perfectă, se poate realiza doar prin „închiderea ochilor și astuparea urechilor" adică prin renunțarea totală la simțuri (moartea simțurilor) și prin cufundarea în sine, adică prin ignorarea totală a corpului și a lumii sensibile.

În concluzie, „pregătirea pentru moarte" așa cum era practicată de Socrate și înțeleasă de Platon, era un ansamblu de practici care mergeau de la igiena corporală până la virtuțile sociale și cele filosofice legate de educarea spiritului; adevăratul filosof trebui să se „purifice", să se elibereze de trecător, iluzoriu și accidental pentru că numai așa se poate ajunge la adevăr, la cumpătare, justiție și înțelepciune.

În toată filosofia greacă este prezent ideaul „a trăi aproape de zei" dar el nu rămânea doar un deziderat abstract ci determina un

---

[11] Aulus Gellius, *Noctes Atticae* II, 1; apud Anton Dumitriu, ***op.cit.***, p.173.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

anumit comportament - minuţios elaborat - şi, în final, atingerea unei stări ontologice ce conferea fiinţei umane o dimensiune universală, pentru că, la urma urmei, „pregătirea pentru moarte” avea drept finalitate cunoaşterea de sine dar şi a fiinţei ca fiinţă, a lumii perfecte şi eterne. De aceea, această definţie, se întâlneşte cu cea care atribuie filosofiei „cunoaşterea celor ce sunt ca fiind cele ce sunt” iar, mai general, toate definiţiile date filosofiei de greci, deşi deosebite ca formă, erau unitare în natura şi în fondul lor, filosofi apărând în toate ca aspiraţie specific umană spre înţelepciune şi cunoaştere.

3. Filosofia este ştiinţa adevărului (Theoría tēs aletheías)

Am ales această definiţie a filosofiei pentru sensul ei, la prima vedere, oarecum paradoxal; căci ce sens poate să aibă expresia „ştiinţă a adevărului” când noi ştim că rezultatul şi scopul ştiinţei este adevărul, este cunoaşterea sau descoperirea lui şi atunci ce rost mai are o „ştiinţă a adevărului” din moment ce ştiinţa ca atare înseamnă chiar descoperirea lui? Ar fi un fel de ştiinţă a ştiinţei?

Definiţia aceasta nu figurează între cele şase ale lui David Armeanul dar Platon şi Aristotel (în Metafizica îndeosebi) accentuează asupra acestui sens al filosofiei (ca ştiinţă a adevărului).

Sensul acestei definiţii poate fi descifrat printr-o analiză a ceea ce înţelegeau grecii - inclusiv Platon şi Aristotel - prin *adevăr* (aletheía). În concepţia lor existau două tipuri de adevăr:

1. Adevărul celor compuse (synteta) care ar fi echivalentul a ceea ce înţelegem noi azi prin adevărul-corespondenţă pe care tot Aristotel l-a definit. Este vorba despre corespondenţa între ceea ce spunem (vorbire) şi starea de fapt a celor ce există, adică a lucrurilor la care se referă vorbirea: este, deci, adecvarea (adaecquatio) vorbirii la lucru, este o egalitate (egalitas) între intelect şi lucru care provine din faptul că există *o omologie* între gândire şi „ceea ce există”. Acest tip de adevăr este condiţionat ontologic, structura realului în care elementele se unesc şi se despart se reflectă fidel în gândire şi implicit în vorbire; dar el este susceptibil de a fi confundat cu falsul şi de aceea este un adevăr „potenţial”. În orice

caz. însă. el se depinde de existenţă. deşi este vorba de existenţa „naturilor compuse" (synteta) adică a lucrurilor formate din mai multe elemente care se pot uni sau separa. pot scade sau creşte.

2. Adevărul celor necompuse. simple (asynteta) a indivizibilelor. adică a existenţei ca existenţă. În acest adevăr intelectul se identifică cu obiectul cunoscut, el devine o *identitas*. o identificare a intelectului cu acest obiect.

Sufletul este - scrie Aristotel - într-un anume fel, toate cele ce există.

Este adevărul în starea ontologică, este o cunoaştere directă, o pătrundere existenţială a eidos-ului (esenţei) sau universalului. El se realizează doar. prin ceea ce am numi noi. azi, intuiţie intelectuală a obiectului simplu. a formei simple. adică a ceea ce este în sine şi nu poate să nu fie. Grecii numeau acest fenomen *theoría* adică o contemplare, acea putere a intelectului activ de „a vedea" nemijlocit cele ce există şi cu care. prin această viziune se identifică.

În acest caz, cunoaşterea adevărului devine o theoría tes aletheías, o contemplare a acestuia care este identică cu contemplarea existenţei. Acest adevăr este nesusceptibil de eroare, el este imposibil de a fi altfel decât este: despre cele simple „nu există nici neadevăr nici înşelătorie ci doar ignoranţă".

Rezultă că adevărul şi existenţa sunt identice, idee străină mentalităţii noastre. Platon şi Aristotel însă. ca şi mulţi alţi filosofi greci. au afirmat deseori identitatea între existenţă şi adevăr (tò ón şi aletheía).

Dacă-i aşa. atunci neantul sau nonexistenţa nu putea fi obiectul filosofiei pentru că obiectul ei este adevărul iar adevărul este identic cu existenţa (Fiinţa) iar falsul (pseudos) cu neantul. Ducând ideea mai departe putem conchide că filosofia ca ştiină a „adevărului" este de fapt filosofia ca „teorie a existenţei" şi poate că în loc de „ştiinţă a adevărului" mai corect ar fi „teorie a adevărului" cuvântul teorie fiind luat, în sensul lui originar de contemplare, de intuire directă.

În sfârşit, mai amintim că filosofia-europeană de mai târziu a preluat doar primul gen de adevăr, l-a dezvoltat şi l-a transmis şi ştiinţelor pozitive pe când pe al doilea, identic cu contemplarea directă a esenţei - care este filosofia - în general l-a refuzat. Dar ideea identităţii dintre adevăr şi existenţă s-a menţinut până în filosofia evului mediu (scolastica).

„Ens et verum convertintur" (Fiinţa şi adevărul sunt convertibile).

„Verum et ens sunt omnio idem" (Adevărul şi existenţa sunt absolut identice) - Toma d'Aquino şi tot Toma d'Aquino: „Fiecare lucru care atât adevăr câte existenţă are".

4. Filosofia este dragoste de înţelepciune (philía sophías).

David atribuie această definiţie lui Pitagora care, primul, ar fi folosit cuvântul „filosofie"; alţii atribuie paternitatea cuvântului lui Heraclit sau chiar lui Socrate. În orice caz el era uzual pe vremea lui Platon şi Aristotel.

Această definiţie trimite, evident la sensul etimologic al termenului „filosofie" care, în limba română, s-ar traduce chiar prin „dragoste de înţelepciune". El provine - lucru, de altfel cunoscut - din doi termeni greceşti: phileo = a căuta; a iubi, de unde philía = iubire, prietenie, atracţie pentru ... şi sophía = înţelepciune.

Este util să apelăm la analiza semantică a acestui termen în limba şi cultura în care îşi are originea pentru că, uneori, înţelesurile originare ale unui termen s-au perpetuat prin secole, după cum, alteori, ele s-au pierdut sau s-au schimbat.

De aceea vom proceda la o paralelă între sensul actual al expresiei: „dragoste de înţelepciune" şi implicit, al filosofiei şi ceea ce înţelegeau vechii greci prin *philía sophías*.

Să observăm mai întâi că nimeni nu înţelege prin *„filosofie"* dragoste de inteligenţă ci dragoste de înţelepciune şi aceasta pentru că există o deosebire clară între inteligenţă şi înţelepciune.

Considerăm că inteligenţa este capacitatea de a înţelege şi analiza cu mijloace raţionale cele mai complicate probleme şi situaţii; este capacitatea de a înţelege repede, de a lua o hotărâre şi de acţiona optim într-o situaţie complicată în raport cu natura şi oamenii. Inteligenţa este, prin excelenţă, analitică, rece şi logică; este în general, înnăscută. Credem că Înţelepciunea este ceva mai mult decât inteligenţa pe care o presupune; este o inteligenţă bine folosită în raport, îndeosebi cu oamenii. Este un efort de împăcare a cunoaşterii cu valorile, mai ales cele morale, dar şi cu altele în scopul de a determina şi a da un sens vieţii. Filosofia, azi, este înţeleasă, deci, ca acel efort de a trasa punţi între cunoaştere şi valorizare în scopul întemeierii raţionale a unor idealuri de viaţă. Rostul ei nu este de a oferi cunoştinţe despre realitate - lucrul acesta cade în sarcina ştiinţelor - ci acela de a descoperi sensuri şi semnificaţii ale formelor existenţei naturale şi sociale în raport cu aşteptările şi idealurile omului. „Dragostea de înţelepciune" desemnează efortul de a depăşi cunoaşterea rece şi obiectivă a lumii pe care ne-o oferă ştiinţa spre descifrarea a ceea ce este omenesc în lume, a acelor sensuri şi semnificaţii ale manifestărilor existenţei care pot conferi un rost condiţiei umane.

Acesta este şi sensul pe care îl atribuie cuvântului „filosofie" şi C. Noica.[12]

Analiza sensurilor termenilor care alcătuiesc acest cuvânt în limba greacă veche - arată Noica - ridică multe dificultăţi. De exemplu, philía a avut, încă de la început sensuri ambigui şi conotaţii multiple.

„Există în acest cuvânt grec de prietenie - scrie Noica - şi în uşurinţa cu care el putea intra în compunere, o putere de evocare pe care nici un termen modern nu o egalează. Astăzi încă, formăm o serie de expresii ce indică „atracţie pentru... "...a fi amator de...", „simpatie pentru grupuri de oameni, sisteme de idei, valori" prin prefixul sau sufixul „fil" (francofil, filogerman filofilos = cel ce iubeşte prietenia, filectros = cel ce iubeşte duşmănia etc.). Philía a sfârşit prin a indica atracţia pentru prietenie".[13]

---

[12] C. Noica, *Lysis*. Cu un eseu despre înţelesul grec al dragostei de oameni şi de lucruri, Bucureşti, 1986.

Apoi el însuşi (philía) este un cuvânt compus din rădăcina *phy*, ce înseamnă a produce, a face să se nască şi din *physis* - natură în sens larg. Dar *philía* mai poate fi apropiat şi de phylon sau *phyle* - rasă, trib, familie (de exemplu filogeneză).

În orice caz, indiferent de origine şi de orice asemănare cu alte cuvinte *philía* rămâne o valoare umană exprimând o manifestare a unei porniri sufleteşti general umane, o aspiraţie spre împlinire, spre desăvârşire, stimulează tendinţa spre ceva mai bun ca valoare umană ea exprimă năzuinţa nedesăvârşitului spre desăvârşire.

Dar numai zeii - spuneau grecii - sunt desăvârşiţi, ei reprezintă absolutul. Omul poate doar să tindă spre acest absolut şi de aceea omul nu poate fi *sophos* ci doar *philosophos*, nu poate fi desăvârşit ci doar să tindă spre desăvârşire, un îndrăgostit de înţelepciune. Sufletul nostru care - după Socrate şi Platon - ne defineşte fiinţa noastră specifică, el doar tinde, năzuieşte spre bine şi spre înţelepciune el nefiind pe de-a-ntregul bun (Platon: Lysis).

La rândul ei *Sophía*, arată Noica „la început denumea orice formă de iscusinţă. Sfârşeşte, însă, prin a fixa iscusinţa omenească dobândită prin ştiinţă, prin cunoaştere şi înţelegere. Aceasta primează între toate iscusinţele omeneşti".[14] Dar Sophia mai este echivalentă şi cu Binele, Frumosul, Raţiunea, Adevărul. Toate acestea sunt componente ale sufletului omenesc - aşa cum îl concepea Platon - şi deci *philía sophía* apărea ca o dragoste faţă de toate împreună, este aşadar o îngrijire a sufletului. Cu alte cuvinte, filosofia presupune şi pleacă de la cunoaşterea obiectivă a lumii, dar nu ca scop în sine ci în folosul a ceea ce se numeşte om şi al educării tuturor facultăţilor sale sufleteşti.

---

[13] C. Noica, *op.cit.*, p.38.

[14] C. Noica, *op.cit.*, p.42.

După cum se observă, sensul pe care îl descifrează C. Noica în *philía sophia* grecească, s-a păstrat, în mare parte, şi în *filosofia* contemporană. Este acela - repet - al dragostei de înţelepciune înţeleasă ca punte între cunoaştere şi valorizare, în scopul stabilirii acelor valori care să confere un sens condiţiei umane.

Dar mai există un sens al expresiei *philía sophía* pe care îl găsim la David Armeanul şi cu care este de acord şi Heidegger. David - care nu face decât să reproducă spusele altora - arată că Pitagora - primul care a folosit cuvântul philosophia - a spus că „înţelepciunea este cunoaşterea existenţei" şi David, în consecinţă, traduce *philosophia* prin „năzuinţă de înţelegere a fiinţei". Deci, grecii ar fi înţeles prin sophía şi altceva decât au înţeles romanii prin *sapientia* şi noi prin înţelepciune.[15]

Heidegger, care s-a ocupat de descifrarea sensurilor originare ale multor termeni din filosofia greacă - derivă cuvântul *philia* din *philein* = a iubi dar încearcă să-i fixeze sensul aşa cum rezultă el din unele texte ale lui Heraclit (care, împreună cu Pitagora, ar fi folosit, primii, termenul de filosofie).

Or, la Heraclit apare expresia *philein to sofón* iar prin *sofón*, arată Heidegger, era desemnat „existândul reunit în unitate" adică *Fiinţa*. Rezultă că „phileín to sophon" însemna „o tensiune cercetătoare a celor ce există în unitate" adică, de fapt, o cunoaştere a Fiinţei: acelaşi lucru îl spune şi David Armeanul.

Dacă acceptăm acest sens propus de David şi Heidegger vom observa că „filosofia ca dragoste de înţelepciune" (în fond ca o cunoaştere a Fiinţei) este acelaşi lucru cu „filosofia ca ca o cunoaştere a celor ce sunt ca fiind cele ce sunt" (deci tot a Fiinţei), ca şi cu „filosofia ca ştiinţă a adevărului" (în fond, o contemplare a indivizibilelor, deci tot a Fiinţei) şi, în sfârşit, cu „filosofia ca pregătire pentru moarte" care avea ca scop pregătirea sufletului pentru cunoaşterea de sine şi a Fiinţei.

---

[15] Vezi Anton Dumitriu, *Aletheia*, p.149.

Se confirmă încă o dată adevărul că definiţiile date de greci filosofiei - deşi diferite ca formă - sunt unitare în natura şi fondul lor întrucât toate trimit la aspiraţia profund şi specific umană spre înţelepciune şi cunoaşterea Fiinţei (Existenţei). Dacă-i aşa, nici sensurile pe care le atribuie *philia sophiei*, Noica şi Heidegger, nu se deosebesc prea mult.

Şi acum să riscăm două definiţii ale filosofiei acceptate astăzi.

a) Filosofia este un demers intelectual care fundează - pe baza unei cunoaşteri obiectiv-valabile şi a experienţei umane - imaginea unitară a universului în vederea determinării sensului condiţiei umane.

b) Filosofia este o concepţie generală despre lume, un corp unitar, sistematic, de cunoştinţe, de idei asupra lumii privită ca totalitate, în unitatea determinărilor sale esenţiale, plus o luare de atitudine în faţa acestei imagini.

Putem accepta aceste definiţii cu rezerva că vom înţelege mai bine ce este filosofia, specificul ei, atunci când o vom raporta la alte forme importante ale cunoaşterii umane ca ştiinţa, religia, arta etc.

De asemenea, aceste definiţii nu se contrazic, nu elimină ci includ diferitele definiţii care s-au dat filosofiei de-a lungul istoriei sale (în afara celor deja amintite până acum). De exemplu:

Filosofia este năzuinţa spre virtute (Stoicii).

Filosofia este *ancilla theologiae* (Evul Mediu).

Ştiinţa conceptuală cu privire la existent: Dumnezeu, natura, omul (F. Bacon).

- cunoaştere a raţiunii din pure concepte (Kant).
- ştiinţa despre scopurile ultime ale raţiunii umane (Kant).
- concepere atemporală, inclusiv a timpului şi a tuturor lucrurilor potrivit determinării lor veşnice (Hegel - şi ca ştiinţă a absolutului).
- cunoaştere complet unificată (Spencer).

- Artă în ceea ce priveşte scopurile şi producţia ei. Însă mijlocul, prezentarea în concepte, ea îl are în comun cu ştiinţa (Nietzsche) etc.
- Filozofarea este ca o trezire din starea de dependenţă faţă de nevoile vieţii (K. Jaspers).

- Filosofia este un act de voinţă; un act de trăire; că propriu-zis a filosofa înseamnă a reduce realitatea sensibilă la necesităţile personalităţii tale, ... înseamnă a deforma realitatea sensibilă şi a încerca s-o pui de acord cu tine însuţi, a-ţi proiecta structura ta spirituală asupra întregului cosmos. (Nae Ionescu).

Deci, o mare diversitate de moduri (feluri) de a concepe filosofia, diversitate pe care unii o folosesc ca argument pentru a nega un obiect şi un specific filosofiei. Nu putem fi de acord cu asemenea poziţie nu pentru că am fi obligaţi să ne apărăm profesiunea ci pentru că, realmente, toate sistemele filosofice şi toate modurile de a concepe filosofia au ceva comun - aşa cum am văzut.

Fără îndoială că acest ceva comun poate fi determinat doar în urma unui îndelungat al celor mai importante sisteme filosofice - şi în general, este bine să ne aplecăm mai ales asupra marilor filosofi şi mai puţin asupra epigonilor sau a celor secundari sau electici - dar un studiu dublat de putere de sinteză, pentru a nu ne pierde în amănunte care ne-ar duce la concluzia că deosebirile între sisteme sunt absolute.

Dar nici nu putem ignora diferenţele pentru că tocmai acestea dau frumuseţe şi - uneori - unicitate concepţiilor filosofiei. De aceea în continuare vom trata despre: conceptul de filosofie.

B. În filosofia de azi

I. Şi azi - ca şi în alte perioade istorice - concepţiile filosofice formează o mulţime eterogenă (extrem de eterogenă, chiar) nu numai în ceea ce priveşte ideile ca atare dar chiar în ceea ce priveşte modul de a concepe şi elabora filosofia, mergând de la o imagine clasică asupra filosofiei până la moduri cu totul noi, apărute în zilele noastre. Să enumerăm principalele moduri de a concepe şi elabora filosofia azi:

1. Filosofia ca metafizică
2. Filosofia ca imagine asupra lumii obiective
3. Filosofia ca raţionalizare a istoriei
4. Filosofia ca lămurire a inserţiei subiectivităţii în lume
5. Filosofia ca reflecţie asupra trăirilor personale
6. Filosofia ca analiză logică a ştiinţei

1. Filosofia ca metafizică. Este un mod clasic de a concepe filosofia care a fost impus - îndeosebi - de Aristotel. Metafizica trimite la sensul etimologic al termenului, adică este acea preocupare inevitabilă, structurală, a raţiunii umane, de a trece spre şi de a determina ceea ce află dincolo de lumea sensibilă, de experienţa noastră şi, în general, de ceea ce ne oferă organele de simţ. Aproape toate marile sisteme filosofice ale antichităţii şi primei părţi a epocii moderne au fost - din acest punct de vedere - metafizici.

Începând cu secolul XVIII îndeosebi, a început să fie contestată metafizica, negându-i-se capacitatea de a oferi cunoştinţe veritabile şi chiar calitatea ei de formă aparte de cunoaştere.

Primele contestaţii au venit din direcţia ştiinţei - Galilei - în special Newton.

Dar ea a ieşit mult slăbită în urma criticii unui filosof: Kant (în Critica Raţiunii Pure).

În esenţă, Kant arată că metafizica tradiţională cuprindea psihologia speculativă, cosmologia speculativă şi teologia speculativă şi în urma unei analize antene a propoziţiilor lor fundamentale el a ajuns la concluzia că prima conţine paralogisme, a doua duce inevitabil la antinomii, iar a treia recurge la argumente false; ==> Metafizica va fi posibilă doar ca critică, adică analiză a facultăţilor noastre de cunoaştere - care sunt apriori .... etc.

Am spus că metafizica a ieşit mult slăbită în urma atacului kantian, iar argumentele lui Kant continuă să aibă şi azi influenţă; astfel încât orice încercare de reluare a tradiţiei marii metafizici se realizează, azi, ţinând cont - explicit sau implicit - de critica şi argumentele lui Kant.

Este greu - de exemplu - să mai fie susţinută, azi, o metafizică de tip hegelian, în care propoziţiile de bază să nu aibă nici o legătură cu ceea ce numim experienţă - chiar în sens foarte larg - sau, mai ales, cu subiectivitatea umană. Hegel a pretins că el doar a povestit (a descris), de pe poziţia unui observator absolut neutru, avatarurile ideii absolute, etapele desfăşurării (alienării) ei care s-au dovedit a fi natura, societatea, istoria. El a respins acuzaţia că în această „povestire" s-ar fi infiltrat şi elemente ale propriei subiectivităţi.

Or, critica lui Kant se îndreaptă tocmai împotriva unor astfel de metafizici, nemaivorbind de exigenţele pozitivismului de mai târziu. Nu este posibil - spune, în fond Kant - să cunoşti şi să formulezi judecăţi valabile despre lumea aflată total în afara subiectului (lucru în sine); nu este posibilă nici un fel de cunoaştere fără aportul structurilor conştiinţei. Dacă este aşa, atunci şi metafizica - dacă vrea să fie cunoaştere (să aibă loc sub soare) trebuie să ia în seamă aceste structuri, iar în cunoştinţele de orice fel trebuie distins aportul acestei structuri.

Kant a acceptat metafizica doar ca critică a raţiunii pure, dar exigenţele lui - analizate atent - nu ar exclude nici posibilitatea unei metafizici într-un sens mai larg, mai aproape de cel tradiţional.

De la o asemenea citire a lui Kant pleacă filosoful german *Dieter Henrich* într-o încercare notabilă de a reactiva metafizica.

Mai precis, el pleacă de la ideea kantiană conform căreia „fiecare gândeşte, totuşi, ceva despre sufletul său" şi de aici derivă teza că edificiul metafizicii se poate sprijini pe „conştiinţa de sine".

Cum anume? Omul se raportează şi la sine şi la lume. Dar el insuşi face parte din lume, de aceea subiectul cunoscător se întâlneşte pe sine atât ca entitate separată de lume (ca subiect faţă de lume în întregime) cât şi ca persoană în lume. De unde rezultă că orice raportare a conştiinţei la lume este implicată o „relaţie cu sine". Regăsim cu această ocazie scopul implicit sau explicit al oricărei filosofii: descoperirea omenescului în lume, preluarea de către conştiinţă a lumii, dar nu a lumii ca realitate indiferentă faţă de conştiinţă (asta, face ştiinţa) ci a esenţelor umane din lume, a lumii în ceea ce are ea omenesc şi neindiferent faţă de conştiinţă.

În sprijinul tezei sale D. Henrich aduce argumente din poziţia unor oameni de ştiinţă care - într-o măsură tot mai mare - afirmă că, în formularea celor mai „neutre" adevăruri din ştiinţă este implicată subiectivitatea (Thomas Nagel - „Subiectivitatea nu se reduce doar la folosirea persoanei I singular". John Perry, David Lewis, Hector Neri Castaneda ...). De exemplu „referinţa" însăşi implică o „raportare la sine" care trimite la o „conştiinţă de sine" iar conceptul de adevăr, de asemenea, include posibilitatea „raportării de sine" ...

Aşadar, această căutare şi găsire a subiectivităţii în lume poate întemeia o nouă metafizică fără a ignora exigenţele kantiene.

2. Filosofia ca imagine a lumii obiective. Este una din cele mai vechi accepţiuni ce s-au dat filosofiei, accepţiune care o apropie mult de ştiinţă. Aristotel, este, în istoria filosofiei, cel mai important gânditor care a conceput filosofia în acest fel (Metafizica). Pentru el filosofia este ştiinţa cauzelor şi principiilor prime, ştiinţa despre fiinţa ca fiinţă, existenţa ca existenţă. De aceea filosofia este şi ştiinţă supremă.

„Există o ştiinţă care consideră atât Fiinţa ca fiinţă, cât şi proprietăţile ei esenţiale. Ea nu se confundă cu nici o ştiinţă specială, căci nici una din acestea nu consideră Fiinţa ca atare în general, şi fiecare din ele îşi asumă o parte din ea şi examinează însuşirile ei, cum fac, de pildă, ştiinţele matematice. De vreme ce, însă, noi suntem în căutarea supremelor principii şi cauze, de bună seamă că acestea au a fi socotite ca principiile unei naturi anume, care dăinuieşte în sine şi prin sine".[16]

Aproape toate ontologiile clasice dar şi diferitele teorii cosmologice şi-au propus să redea (descrie) lumea ca realitate independentă faţă de trăirile subiectului. Acest ideal a continuat să străbată toată cosmologia modernă şi contemporană în timp ce filosofia ca tablou al lumii obiective a cunoscut o perioadă de eclipsă. Ea s-a datorat, mai ales, influenţei pozitivismului, existenţialismului şi filosofiei vieţii (Lebensphilosophie).

---

[16] *Metafizica*. Editura Academiei. Bucureşti. 1965. 100 3a.

Astăzi însă asistăm la o revenire a filosofiei concepută în stilul lui Aristotel context în care se critică acele „forme de uitare a lumii de sine" şi se cere recuperarea acestei lumi în sistemele filosofice. Semnificativă, din acest punct de vedere, este concepţia lui *Bolzano* (Was ist philosophie?) concepţie care a apărut ca o reacţie la subiectivizarea excesivă a lumii din unele doctrine filosofice începând, mai ales, cu secolul trecut.

Dar începutul l-a făcut Kant cu teoria judecăţilor sintetice apriori, prin care s-a iniţiat o subiectivizare inacceptabilă a lumii. Ea se realizează, în primul rând, prin punerea adevărului (universal şi necesar) în dependenţă faţă de structurile subiectului şi se încheie prin punerea lumii în dependenţă faţă de contingenţele subiectului.

Dar temeiul ultim al adevărului - afirmă Bolzano - nu se află în subiect ci în obiect, adevărul însuşi fiind obiectiv. De aceea, filosofia este chemată să dezvăluie tocmai acest temei ultim al „corelaţiei adevărurilor obiective".

„Filosofia este ştiinţa despre corelaţia obiectivă a tuturor acelor adevăruri în ale căror temeiuri ultime ne facem o sarcină şi pătrundem după posibilităţi, pentru ca, prin aceasta, să devenim mai înţelepţi şi mai buni".[17]

Este afirmată aici, în mod limpede, distincţia între o lume în sine, în afară şi independentă de noi şi ceea ce trece prin facultăţile noastre pe calea gândirii, vorbirii şi reprezentării.

Această tentativă de a reda o imagine obiectivă a lumii prin filosofie o găsim şi în concepţia structuralistă; aici, chiar subiectul devine o parte a lumii obiective (un obiect).

---

[17] p. 30, Wien, 1849.

3. Filosofia ca raţionalizare a istoriei. Este veche ideea că, realitatea nu este aceea care se vede din cel puţin două motive:

- în spatele ei s-ar afla o raţiune „ascunsă";
- obiectele ar fi o împlinire (o realizare) doar a unor posibilităţi din multe altele nerealizate şi ar conţine o altă serie de posibilităţi ce ar merita studiate. Numai raţiunea noastră ar putea realiza această confruntare între ceea ce se vede şi propriile exigenţe (care ar fi cam aceleaşi cu ale raţiunii ascunse) şi între ceea ce este dat şi posibilităţile neutilizate sau cele aflate în acest dat. Or, tocmai acesta ar fi rostul filosofiei, de a raţionaliza istoria, în sens larg. Reprezentanţii semnificativi ai unei asemenea conceperi a filosofiei ar fi Hegel şi „gândirea critică din secolul nostru".

Hegel este primul care a conceput filosofia ca o raţionalizare a istoriei:

> *Singurul, unicul gând ce constituie aportul propriu al filosofiei este aici gândul - primordial în simplitatea lui - că raţiunea stăpâneşte lumea şi că, deci şi istoria universală are o desfăşurare raţională.*[18]

-(Ce este real este raţional şi ce este raţional este real). Gândirea critică din secolul nostru a preluat de la Hegel ideea că datul trebuie confruntat permanent cu cerinţele raţiunii, extinzând, deci, confruntarea raţiunii cu întreaga „realitate" şi nu numai cu istoria (sau, dacă vreţi, istoria a fost înţeleasă în sensul cel mai larg, ca evoluţie a „obiectivului").

„Gândirea" sau „teoria critică" este deci acea tentativă de a confrunta permanent ceea ce este cu posibilităţile sale neutilizate şi critică datul în numele posibilităţilor de raţionalizare. H. Marcuse, T. Adorno şi Habermas sunt reprezentanţi tipici ai acestei direcţii în filosofie.

---

[18] *Prelegeri de filosofie, istorie*, Editura Academiei, Bucureşti, 1968, p 12.

„Forma în care obiectele apar nemijlocit - scrie Marcuse - nu este însă adevărata lor formă. Ceea ce este simplu dat este mai întâi negativ, altceva decât posibilităţile sale reale".[19]

Adorno a ales teoria *marxisto-freudiană a alienării* drept structură raţională normativă cu care trebuie confirmată istoria empirică, iar Habermas a înlocuit această bază cu o *bază comunicativă*, adică cu acele structuri raţionale ce se constituie în relaţia comunicativă dintre subiecţii socializanţi ce îşi trăiesc viaţa în mod cultural. El a distins în această lume a comunicării mai multe tipuri de raţionalitate cu care trebuie confruntat datul („istoria empirică") şi a pus bazele unei teorii a raţionalizării pe care o vede ca un nucleu al filosofiei.

4. Filosofia ca lămurire a inserţiei subiectivităţii în lume. Acest statut al filosofiei a fost întemeiat de Husserl. El considera că ştiinţa, prin „naturalismul" său, transformă totul în fapte de experienţă exterioară dar scapă - pe această cale - tocmai sensul şi fundamentul, „istorismul" aceleaşi ştiinţe, iar faptele vieţii empirice ca absolute, ca date necondiţionate şi iarăşi îi scapă sensul şi implicit fundamentul. Tocmai filosofia este aceea care trebuie să meargă la sens, la fundamentul faptelor. şi acestea se află în planul subiectivităţii transcendentale, al conştiinţei. Ego-ul transcendental este fundamentul în funcţie de care se constituie lumea.

Într-un studiu celebru „Filosofia ca ştiinţă riguroasă" Husserl atribuie filosofiei tocmai această funcţie de lămurire a fundamentului ştiinţei pentru a determina sensul conceptelor ştiinţifice moderne. Până la urmă Husserl a găsit sensul şi fundamentul faptelor şi al conceptelor ştiinţei în conştiinţa istoriei şi timpului.

Heidegger va merge şi mai departe şi va declara tranşant ca ontologia Fiinţei şi Fiinţării este dependentă de ontologia Fiinţării numită om (Dasein).

---

[19] *Vernunft und Revolution; Luchterhand Dormstadt und Neuwies.* 1974. p. 34.

Gadamer a iniţiat „hermeneutica filosofică" care pune problema găsirii „prealabilului" sistemelor conceptuale pentru a determina sensul. Este o direcţie importantă în filosofia de azi.

5. Filosofia ca reflecţie asupra trăirilor personale. Trăirile personale au constituit un obiect şi o materie primă inepuizabilă pentru literatura beletristică din toate timpurile. Filosofia a dat mai puţină atenţie acestor trăiri tocmai pentru că ea urmărea „adevărul" adică o imagine cât mai obiectivă a lumii.

Au existat, fără îndoială şi analize ale trăirilor personale în istoria filosofiei (de exemplu: stoicii, Descartes ş.a.) dar scopul era ca prin ele sau dincolo de ele să fie găsit, totuşi, acel adevăr care nu mai depinde de subiect.

Kierkegaard însă, defineşte filosofia însăşi ca reflecţie asupra trăirilor personale. Filosofia speculativă, adică acea filosofie care caută adevărul în inima existenţei, realizează, în fond, o substituire; anume, dat fiind faptul ca ea foloseşte inevitabil „linbajul abstracţiei" se petrece o substituire a existenţei prin conceptul ei. „Gândirea obiectivă" nu este posibilă fără această substituire dar asta înseamnă că niciodată nu vom ajunge la existenţa adevărată sau „autentică"...

De aceea gândirii obiective trebuie să-i opunem „gândirea subiectivă".

> *În timp ce gândirii obiective îi sunt indiferente subiectul care gândeşte şi existenţa lui, gânditorul subiectiv are interes esenţial ca existent în propria sa gândire, există în ea. De aceea, gândirea sa are un alt fel de reflexie, cea a interiorităţii, a posesiei, prin care ea aparţine subiectului şi nu altcuiva.*[20]

De aceea „subiectivitatea este adevărul", adevărul se află în subiect şi nu altundeva.

---

[20] Kierkegaard, *Religion der Tot*, Alfred Korner Verlag, Stuttgart, 1948, p. 207.

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Filosofia speculativă nu numai că nu poate ajunge la existenţa autentică, dar ea nu poate reda nici avatarurile trăirii de către individ, a condiţiei sale de viaţă. La urma urmei, scopul reflexiei este atingerea, de către individ, a unei existenţe autentice (în sens stoic?), fapt ce nu se poate realiza decât pe baza reflexiei asupra propriilor noastră trăiri și aceasta este chiar filosofia.

6. Filosofia ca analiză logică a ştiinţei. Este o accepţiune larg răspândită astăzi, mai ales printre filosofii puternic influenţaţi de duhul ştiinţei ca şi printre filosofii ce vin din direcţia ştiinţei. Toţi adepţii acestei înţelegeri a filosofiei ca analiză logică a ştiinţei, sunt de acord că filosofia nu poate accede la o cunoaştere pozitivă a lumii (a naturii) întrucât aceasta este o sarcină a ştiinţei şi este posibilă doar în cadrul ştiinţei. Dar ştiinţa trebuie să se bazeze pe experiment, observaţie, demonstraţie şi calcul matematic. Asta înseamnă că idealul oricărei ştiinţe este obiectivitatea (absolută?) adică excluderea oricărui element ce ar putea veni din direcţia subiectivităţii şi ar distorsiona rezultatele. Or, în metafizică şi mistică există numeroase asemenea elemente iar ştiinţa trebuie să se ferească de ele. Sarcina filosofiei tocmai aceasta este: să se apere ştiinţa de eventualele influenţe din partea metafizicii (speculaţiei) şi misticii. În acest sens, filosofia - pe calea analizei logico-lingvistice - trebuie să determine ce este ştiinţa şi să o deosebească clar de non-ştiinţă. Este - într-un fel - firesc ca cei care înţeleg filosofia doar ca analiză logică a limbajului ştiinţei să definească cunoaşterea, în general, ca fiind cunoaştere ştiinţifică.

Un asemenea mod de înţelegere a folosofiei ca analiză logică a ştiinţei apare clar exprimat la Wittgenstein în „Tractatus logico-philosophicus":

> *„Scopul filosofiei este clarificarea logică a gândirii. Filosofia nu este o dotrină ci o activitate. O operă filosofică constă în esenţă, din elucidări. Rezultatul filosofiei nu este un număr de „propoziţii filosofice" ci faptul că propoziţiile se clarifică"* (4, 112).

Dar există o anumită evoluție în conceperea filosofiei ca analiză logică a științei datorită faptului că știința însăși a fost privită din mai multe puncte de vedere. Astfel, știința a fost definită pe linia *produsului* ei (Carnap) apoi din perspectiva *producerii* ei (Popper) a dinamicii ei ca întreg (Quine) apoi a dependenței ei de relații și interacțiuni sociale (Kuhn). În consecință, cunoașterea n-a mai fost identificată ca o cunoaștere științifică, cea de a doua fiind integrată în prima, dar raportată și la contexte epistemologice și sociale mai largi. Era firesc ca și filosofia, înțeleasă ca analiză logică a științei, să sufere modificări. Astfel, domeniul ei s-a amplificat și a cuprins și aspectele semantice și pragmatice ale structurii și dinamicii științei; și pentru că știința azi, este instrumentul cel mai puternic și eficace de inserție a omului în existență, filosofia legată de ea a ajuns și la interograția proprie filosofiei dintotdeauna privind modul uman de inserție în condițiile lumii.

C. Problema legitimității și comparării sistemelor filosofice

Așadar, există feluri foarte diverse de a concepe, azi filosofia (și de a o practica). Sunt ele toate legitime sau unele trimit la pseudo-filosofie?

Sunt, pentru că îndeplinesc cel puțin două caracteristici formale ale filosofiei dintotdeauna:

1. *Integrează problema în întregul existenței*, adică angajează, direct sau indirect, explicit sau implicit, perspectiva întregului, trimit la totalitate, la ansamblu.

2. *Privesc ceea ce este, sub aspectul modului de a fi* - adică trimit la existența ca existență și ființa ca ființă.

Legitimitatea sistemelor filosofice diferite mai poate fi demonstrată și din altă perspectivă: anume, evidențiind *unitatea* diferitelor teme ale filosofiei, și, pe această bază posibilitatea și chiar necesitatea filosofiei „sistematice”. Această tentativă o găsim, de exemplu, la filosoful german *Wilfried Härle* care a constatat, mai întâi, diversitatea tematică a filosofilor: astfel, avem:

1. Filosofii care au ca temă centrală „*lumea*” plecând de la argumentul că lumea este orizontul inevitabil al oricărei reflecţii filosofice:

2. Filosofii care au ca temă centrală „*omul*” plecând de la argumentul că fără om orice filosofie îşi pierde sensul;

3. Filosofii care au ca temă centrală „divinitatea”, plecând de la argumentul că toate se întemeiază, în ultimă instanţă, pe Dumnezeu;

4. Filosofii care au ca temă centrală „fiinţa”, plecând de la argumentul că toate ţin, înainte de orice, de fiinţă;

5. Filosofii care au ca temă centrală „cunoaşterea”, plecând de la argumentul că înainte de orice, filosofia trebuie să elucideze cunoaşterea;

6. Filosofii care au ca temă centrală „limba”, plecând de la argumentul că mediul cunoaşterii este limba;

7. Filosofii care au ca temă centrală „logica”, plecând de la argumentul că şi operaţia simplă a determinării obiectelor implică reguli de logică;

8. Filosofii care au ca temă centrală „intenţiile”, plecând de la argumentul că orice act psihic este, în cazul omului, intenţional.

Aşadar, domină diversitatea, o diversitate reală întrucât argumentele dintr-o specie de filosofie nu pot anula argumentele filosofilor dintr-o altă specie, rezultatul competiţiei fiind, de obicei, remiza.

Cu toate acestea W. Härle observă că temele nu sunt absolut izolate sau independente unele faţă de altele ci pot fi organizate în anumite scheme: astfel, avem schema triadică a semioticii: „limba, logica, intenţiile” iar „cunoaşterea” este prezentă în toate temele fundamentale ale filosofiei ca şi în fiecare din capitolele semioticii şi semanticii. Până la urmă putem observa că toate marile teme ale filosofiei pot fi organizate într-o „structură” cuprinzătoare care legitimează toate speciile de filosofie şi, în plus, ne arată că:

a. Temele filosofiei se ierarhizează.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

b. Fiecare temă trebuie preluată în locul adecvat pentru a se evita situaţia ca o temă să devină metatemă şi să constrângă o alta la limitare.

c. Este posibil un dialog între diferite puncte de sprijin istoric încât alegerea unuia este eliberată de arbitrar.

În legătură cu aceasta sunt utile câteva consideraţii privind dezacordul în filosofie. Dezacordul filosofic este cel mai profund. El merge de la diferenţă, opoziţii, până la conflicte pragmatice.

Unii au enumerat mai multe cauze ale acestui dezacord:

1. *epistemologice*; Exemplu: pozitivistul recunoaşte drept cunoştinţe cele care se bazează pe propoziţii, protocol, raţionalistul pe cele ce rezultă din intuiţia intelectuală, diferitele filosofii extrapolează diferite modele de realitate (biomorfe, sociomorfe, tehnomorfe etc.).

2. *psihologice*; diferitele filosofii proiectează diferite interese, comportamente valorice, determinări ale voinţei, fapte vitale.

3. *socio-psihologice*: ele ţin de educaţia: voinţa şi tendinţele grupurilor.

4. *biologice*; *ele ţin de de reacţii sufleteşti diferite ale filosofilor în funcţie de diferenţele lor organice.*

5. *metafizice*: *au premise în tradiţii de interpretare a lumii.*

6. *contextuale*: *ţin de „idolii” ce se asumă.*

Sunt posibile mai multe atitudini în faţa acestei diversităţi şi opoziţii:

- *bagatelizarea*: „toate filosofiile spun, până la urmă, acelaşi lucru”;
- *relativizarea valorii* - fiecare are filosofia sa care capătă prin aceasta, valoare;
- *asocierea la un punct de vedere*;
- *formarea unui punct de vedere propriu în filosofie*; căutând în acelaşi timp să înţelegi cauzele dezacordului filosofic.

În istoria filosofiei s-a încercat depăşirea dezacordului prin:

a. - *forţă* - au fost interzise unele concepţii filosofice şi unii autori.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

b. - *propagandă susținută* pentru anumite filosofii. (Ambele cu succese temporare, pentru că nimeni nu poate controla reflexia filosofică).

În „Filosofie şi argument" (1959) Henry Johnstone a descris principalele poziții prototipice în jurul dezacordului filosofic:

a. dezacordul este unul pur verbal iar disputa filosofică este o „logomachie".

b. dezacordul este un fel de „joc" iar disputa este o controversă în care adversarii urmăresc câştigarea jocului.

c. disputa şi, mai profund, dezacordul, țin de comunicare, adică partenerii folosesc limbaje diferite.

d. dezacordul filosofic nu este real ci „personal", ancorat în intuiții, opțiuni, imaginație.

e. filosoful rival este recunoscut ca un partener într-o întreprindere comună al cărei țel este căutarea adevărului sau a unei soluții la probleme specifice.

Aşadar există multe feluri de a concepe şi practica filosofia care, de cele mai multe ori, se înfruntă, se contestă reciproc, uneori total. Nici această contestare şi excludere reciprocă nu probează ilegitimitatea diferitelor moduri de a concepe şi practica filosofia din cel puțin două considerente:

1. Fiecare se apleacă asupra unei problematici reale a filosofiei încercând să reconstruiască domeniul ei de ansamblu.

2. Problematica filosofiei este ea însăşi variabilă, susceptibilă de înnoiri pentru că existența însăşi este inepuizabilă (ca şi cunoaşterea ei).

*
* *

Acum vom ridica o problemă pe cât de interesantă pe atât de greu de rezolvat.

Pentru un cunoscător adânc al filosofiei şi al istoriei ei, această problemă n-are obiect, sar ar fi o problemă fără sens, o întrebare „care nu întreabă nimic".

Dar pentru studenţii în filosofie ea trebuie pusă. Este vorba despre problema sensibilă a comparării diferitelor filosofii, problema depăşirii unei filosofii de către alta, adică - mai pe scurt - problema ierarhizării sistemelor filosofice în funcţie de valoarea lor.

Un răspuns general valabil este greu de dat, aproape imposibil: cu alte cuvinte, nu avem o schemă generală sau un sistem de referinţă absolut în raport cu care să apreciem o filosofie sau alta.

Este relativ mai uşor când comparăm două (sau mai multe) sisteme filosofice între ele şi problema devine şi mai simplă când ele abordează aceeaşi problematică şi devin, realmente comparabile. În acest caz am putea formula două existenţe în funcţie de care putem aprecia că o filosofie depăşeşte o alta sau alte filosofii.

Aceste două exigenţe ar fi:

a) când rezolvă mai bine problematica pusă în joc.

b) când indică şi explică limitările filosofiei (filosofiilor rivale).

Exigenţa a doua este - între anumite limite - mai uşor de îndeplinit. În ceea ce priveşte prima exigenţă ea se prelungeşte în alte întrebări: cum putem noi stabili că o filosofie rezolvă mai bine o problematică decât altele? Cum testăm, la urma urmei, o filosofie?

Putem propune mai multe instanţe de testare a filosofiei (a valorii şi eventual, a superiorităţii unei filosofii în raport cu altele).

a) *Experienţa*. Dar ea este o instanţă relativă, date fiind raporturile, uneori foarte vagi, ale sistemelor filosofice cu experienţa. Blaga spunea chiar că experienţa, pentru filosofie, constituie, deseori, doar un simplu pretext în crearea unei lumi care poate lumina şi resemnifica experienţa însăşi. Apoi, se ştie de multă vreme (Hume, Kant etc.) că experienţa este mereu „zonală", limitată şi nu poate verifica cu adevărat propoziţii generale, după cum nici nu le poate întemeia. Această incapacitate a experienţei se manifestă şi în legătură cu unele teorii foarte generale ale ştiinţei şi cu atât mai mult apare această limită a ei în raport cu propoziţiile filosofice.

Apoi, chiar când confirmă unele din aceste propoziţii, este vorba de o confirmare oarecum aparte care nu duce la certitudinea de care se bucură propoziţiile matematicii, logicii şi chiar ale ştiinţelor empirice.

În al treilea rând, - aşa cum arată Peirce - experienţa însăşi prezintă atât regularităţi cât şi neregularităţi încât, iarăşi, nu poate testa propoziţiile generale ale filosofiei.

Toate acestea nu anulează experienţei funcţia de instanţă de testare a filosofiei, pentru că ea este limpede că vom prefera o filosofie care este confirmată - într-un fel sau altul - de experienţa alteia, care ar fi total ruptă de ea. Ar mai rămâne de definit experienţa însăşi.

b) *Evidenţa*. Este utilă pentru filosofiile mai apropiate de experienţă şi de cunoaşterea comună dar, devine neconcludentă pe măsură ce propoziţiile filosofice se referă la realităţi tot mai complexe şi mai abstracte. Exemplu: propoziţiile filosofiei sociale de azi. Apoi, epistemologia contemporană a semnalat existenţa a aşa-zisei „evidenţe incerte” a multor propoziţii.

c) *Consecinţele unei filosofii*. S-ar părea că este instanţa cea mai bună de testare a unor filosofii. Experienţa şi evidenţa putea fi rareori aplicate la întregul unei filosofii şi, mai frecvent, la anumite părţi ale ei.

O testare prin consecinţe, însă, vizează o filosofie în întregimea ei, întreaga ei articulaţie interioară. Consecinţele se pot manifesta şi, ca atare, analiza în două direcţii:

a. consecinţe în dezlegarea de probleme teoretice.

b. consecinţe în rezolvarea de probleme practice.

a. Spuneam, cu altă ocazie, că, pentru o concepţie despre lume a unui individ sau grup de indivizi să fie şi filosofie trebuie - între altele - să aibă o anumită utilitate în viaţă. Poate fi şi o utilitate în sens mai pragmatic dar, mai frecvent, o utilitate în plan spiritual, moral, etc. adică să răspundă unor întrebări şi probleme de ordin raţional, etic şi sufletesc. În acest sens putem vorbi de capacitatea unei filosofii de a dezlega probleme şi putem tria între filosofii rivale pleeând le la acest criteriu.

b. Putem, fără îndoială, să triem între filosofii diverse şi analizând consecinţele lor în rezolvarea de probleme practice. Nu este vorba, însă, de sfera practicului empiric, a problemelor vieţii cotidiene în plan social mai larg. Mai precis, este vorba întâi de doctrinele sociale, pe care le găsim exprimate explicit sau implicit, în majoritatea marilor sisteme filosofice. Apoi, de concepţiile gnoseologice, care pot influenţa într-un sens sau altul chiar cunoaşterea ştiinţifică dintr-o epocă.

Să aplicăm, de exemplu, acest criteriu al consecinţelor în rezolvarea unor probleme practice (practicul înţeles ca mai sus) în cazul unei filosofii atât de influente în epoca noastră ca *marxismul*.

Marxismul a plecat de la o problematică foarte modernă - cea a înstrăinării (alienării) - fapt ce a legat-o de marile tradiţii umaniste ale lumii moderne.

Nu discutăm aici nici legătura lui cu experienţa, nici eventuala evidenţă a unora din aserţiunile sale ci ne referim doar la consecinţele lui în plan practic.

Aceste consecinţe ale marxismului - mai ales în varianta lui leninistă - au fost dramatice.

În sfera cunoaşterii, marxismul a simplificat excesiv procesul cunoaşterii făcându-l dependent doar de aşa-zisa practică social- istorică în timp ce el s-a dovedit dependent şi de factori consideraţi secundari ca imaginaţia, dialogul, critica continuă sau tehnologia; aceasta nu a putut stimula procesul real al cunoaşterii.

În sfera socială a dus la legitimarea şi instaurarea unor societăţi totalitare în care înstrăinarea - pe care, teoretic, marxismul şi-a propus s-o lichideze - a devenit absolută. În numele marxismului s-au instaurat despoţii cu caracter oriental (aproape); libertatea individuală a fost complet anihilată în numele unei societăţi raţionale şi al binelui public, al egalităţii şi echităţii, etc.

Unii au pus acest fapt pe seama deosebirii dintre o filosofie şi aplicaţiile ei, adică filosofia, în sine n-ar conţine posibilitatea unor asemenea consecinţe iar consecinţele s-ar datora, exclusiv, celor care au pus-o în practică (Lenin, Stalin, Ceauşescu etc.).

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

O asemenea teză nu se poate susţine din cel puţin două motive:
1. consecinţele sunt de o prea mare amploare
2. ele s-au repetat ori de câte ori s-a încercat aplicarea acestei filosofii.

Şi, la urma urmei, putem evidenţia, la o analiză nu prea profundă, lacunele lăuntrice ale filosofiei marxiste care conţin în germene consecinţele dramatice, în plan social, pe care le cunoaştem. De exemplu:

- omul este redus doar la dimensiunea muncii
- societatea este redusă doar la dinamica forţelor de producţie
- teoria dictaturii proletariatului şi a distrugerii totale a statul anterior etc.

CAPITOLUL II

ÎNCEPUTURILE ŞI ORIGINEA FILOSOFIEI

Unii gânditori contemporani fac - tot mai frecvent şi pe bună dreptate - o deosebire netă între „început" şi „origine". De exemplu, istoricul francez Marc Bloch crede că termenul „origine" are două semnificaţii între care - în limbajul curent şi nu numai - există un permament transfer, o contaminare care merge, deseori până la confuzie:

a) pe de o parte, el înseamnă „prima manifestare", început.

b) pe de altă parte, el înseamnă acele principii şi cauze fără de care o anumită realitate (un ceva, în general) nu poate exista.

Filosoful german Karl Jaspers afirma aceeaşi deosebire netă între „început" şi „origine" când se referă la filosofie.

> *Începutul nu este însă totuna cu originea. Începutul are un caracter istoric şi pune la dispoziţia generaţiilor viitoare o cantitate crescândă de premise ... Originea este, însă, în orice moment, sursa din care provine impulsul către filosofare. Abai prin intermediul ei, orice filosofie contemporană îşi dobândeşte caracterul esenţial, iar filosofia trecutului este într-adevăr înţeleasă.*[21]

Putem fi de acord cu această deosebire, dar atenţia noastră se va îndrepta mai ales asupra originilor filosofiei - în sensul de cauze, motive care-l împing, dintotdeauna, pe om spre filosofare - şi mai puţin asupra „începutului", care este o problemă ce ţine,

---

[21] Karl Jaspers, *Texte filosofice*, Editura Politică, Bucureşti, 1986, p. 5.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

mai degrabă de istoria filosofiei. Nu putem totuşi evita câteva referiri şi la această problemă a „începuturilor" filosofiei.

1. Despre începutul filosofiei

Când vorbim de filosofie ne referim la ea ca gândire metodică, pentru că idei filosofice disparate au apărut mult mai devreme, în gândirea mitică sau în mari poeme ca cele indiene sau greceşti, care erau puternic influenţate de mitologie.

Filosofia propriu-zisă, eliberată, în mare măsură, de influenţa gândirii mitice şi religioase apare - cel puţin în Europa - în sec. VII-VI î.en. Afirmând o deosebire tranşantă între mit - religie şi filosofie, unii filosofi contestă gândirii indiene şi, în general, civilizaţiilor preelene (babiloniană, chineză, egipteană) calitatea de filosofie întrucât în cadrul lor nu s-a realizat independenţa inteligenţei faţă de imaginaţia religioasă.

> *Independenţa inteligenţei faţă de imaginaţia născătoare de mituri - condiţie neapărată a apariţiei ştiinţei şi filosofiei - o întâlnim mai întâi, în istoria civilizaţiei, la poporul grec, deşi au existat înainte de cultura greacă şi alte culturi strălucite - egipteană, caldeeană, indiană chineză. Aceste culturi erau şi au rămas, prin cele care au supravieţuit până azi, îngenunchieate interesului religios şi n-au izbutit a se înălţa până la o cercetare teoretică şi dezinteresată a lumii şi a omului.*[22]

Astfel încât - conchide Mircea Florian - filosofia este o creaţie europeană şi anume a triburilor indo-europene, mai întâi greceşti, apoi latine şi germanice. Este concepţia unui gânditor laic şi raţionalist prin excelenţă, şi dacă ea poate fi pusă la îndoială sau acuzată de eurocentrism, nu putem nega faptul că orice istorie a filosofiei reţine, din diferitele sisteme de gândire, mai ales elementele care le diferenţiază de alte forme de cunoaştere, inclusiv cea religioasă.

---

[22] Mircea Florian, ***Îndrumare în filosofie***, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, p. 29.

Oricum ar fi, secolele VII-VI î.e.n. - perioadă în care a apărut filosofia greacă (deci, europeană) a fost una de efervescenţă creatoare şi pentru alte arii de civilizaţie cum au fost cele indiană şi chineză.

Filosofia a apărut, aşadar, în epoca numită de istorici sclavagistă. Fenomenul s-a petrecut atunci şi nu mai înainte din cel puţin două motive (cauze):

a) Intelectul nostru a atins un asemenea nivel de dezvoltare încât a fost în stare să redea esenţele fenomenelor în categorii şi principii. Filosofia nu este posibilă în lipsa unor noţiuni de largă şi maximă generalitate, cu mare putere de abstractizare; numai acest fel de noţiuni fac posibilă obţinerea unei imagini totalizatoare asupra lumii dar şi înţelegerea profundă, raţională a formelor particulare ale existenţei.

Ori, omul primitiv nu poseda asemenea noţiuni; gândirea primitivului fără a fi prelogică, aşa cum au susţinut unii (Lucien Levy-Bruhl) - nu se desprinsese încă de acţiune, nu se putea detaşa în mod clar de concret, de sensibil. El dădea nume tuturor obiectelor care-l înconjurau, plantelor ca şi animalelor dar nu avea cuvinte pentru genuri şi clase mari (copac, în general, animal, în general, nemaivorbind de noţiuni ca timp spaţiu, infinit, libertate etc.). Ba chiar, pentru omul primitiv nu există o deosebire clară între viu şi neviu, material şi spiritual, însăşi conştiinţa de sine, conştiinţa deosebirii clare între Eu şi restul lumii, era în stare incipientă. Gândirea magică, în care se punea semnul egalităţii între cuvânt şi lucru, ca şi între imagine (copie) şi original domina gândirea raţională incipientă.

Abia în perioada la care ne-am referit avem idei filosofice propriu-zise, adică încercări de a trece dincolo de multiplul sensibil spre un principiu unificator, care să întemeieze şi să explice şi lumea fenomenală (Thales, Anaximandru etc.).

Limba greacă, nedeplin maturizată, făcea mari eforturi pentru a desemna generalul, universalul, principiul, apelând, în lipsa noţiunilor necesare, şi la cele care desemnau - de obicei - fenomene sensibile, dar cărora le schimba sensul (apă, aer, etc.).

b) A apărut un răgaz necesar reflecţiei care s-a creat odată cu separarea muncii intelectuale de munca fizică.

Datorită mijloacelor rudimentare de producţie, omul primitiv nu putea produce decât strictul necesar supravieţuirii lui şi „familiei" sale. Nu exista, aşadar, acel plusprodus, care să poată fi însuşit de alţii. Abia odată cu apariţia acestui plusprodus - consecinţă a perfecţionării, într-o perioadă foarte lungă de timp, a instrumentelor de muncă - apare posibilitatea ca o pătură socială subţire să-şi însuşească acest plusprodus şi să fie degrevată de munca fizică.

Pe calea violenţei şi pe alte căi, societatea s-a stratificat în clase sociale, deseori opuse.

Fără îndoială, dintr-un punct de vedere preponderent moral, societatea sclavagistă poate fi condamnată ca cea mai inumană, ca acea orânduire în care unii oameni erau vânduţi, cumpăraţi de alţii ca pe obiecte, sau erau omorâţi fără nici o vină etc. Dar aceasta poate fi o judecată ce ţine exclusiv de mentalitatea noastră, de criteriile şi valorile civilizaţiei noastre şi a aplica doar aceste criterii şi valori în aprecierea unei epoci istorice este, în sine, o greşeală. Mentalitatea lor era alta şi nici cei mai mari gânditori antici n-au depăşit mentalitatea sclavagistă (Aristorel, de exemplu).

În sfârşit, din perspectiva care ne interesează pe noi aici, apariţia sclavagismului a avut şi consecinţe pozitive: a degrevat de munca fizică o categorie de oameni, le-a creat răgazul necesar pentru reflecţie şi dintre ei se vor recruta marii filosofi, artişti, scriitori, oameni de ştiinţă. Cel terorizat permanent de grija zilei de mâine şi de muncă fizică epuizantă „nu are timp" să facă filosofie şi, în general, nu produce bunuri spirituale.

2. Despre „originile" filosofiei

Originea filosofiei desemnează - aşa cum am arătat deja - sursa din care provine filosofarea, acele motivaţii, cauze, care au condus şi conduc oamenii spre această modalitate specifică, de înţelegere şi abordare a lumii care este filosofia.

Aceste cauze sunt numeroase, deşi unii mari filosofi au pus accentul doar pe una sau pe alta dintre ele. Astfel, pentru Platon, originea filosofiei s-ar găsi în *uimire*, pentru Aritotel, în *mirare*, pentru Descartes, în *îndoială*; Lucian Blaga va defini filosofia ca atare ca o „*trezire* a raţiunii umane din somnul dogmatic", iar Kant va înţelege originea filosofiei cam în acelaşi sens. Stoicii considerau drept origine a filosofiei *perceperea* - de către om - *a propriilor slăbiciuni şi neputinţe*, după cum alţi gânditori vor atribui acest rol altor trăiri profund omeneşti: *sentimentul culpei, nevoia de solidaritate, eşecul* (existenţialismul), *absurdul existenţei* (D.D. Roşca, A. Camus etc.).

Sintetizând, filosoful german contemporan K. Jaspers consideră că la originea filosofiei se află, esenţial, trei cauze: *uimirea (mirarea), îndoiala, conştiinţa pierderii de sine şi cutremurarea* (die Erschutterung) iar pentru filosofia de azi, pe lângă cele trei cauze mai adaugă una care devine, de altfel, esenţială: *comunicarea între oameni*.

Să le analizăm pe rând:

a) Uimirea ca origine a filosofiei este afirmată de Platon. Uimirea în faţa lumii care ne înconjoară şi mai ales în faţa a ceea ce are ea mai spectaculos, cum ar fi bolta cerească, soarele, stelele etc., ne împinge spre întrebări, unele foarte generale; acest spectacol „ne-a dat impulsul cercetării universului". De aici s-a născut filosofia, „cel mai preţios bun ce le-a fost dat muritorilor de către zei". Aristotel numeşte *mirare* acel impuls interior care îl determină pe om să filosofeze. „Căci oamenii când au început să filosofeze au fost mânaţi de mirare, mai întâi faţă de problemele mai la îndemână, apoi, progresând încetul cu încetul, faţă de problemele mai mari".[23]

---

[23] Aristotel, *Metafizica*, Editura Academiei, Bucureşti, 1965, p.55.

În plus, Aristotel consideră - şi Jaspers este de acord cu această idee - că filosofia, ca formă de cunoaştere, oferă o satisfacţie în sine, este o cunoaştere de dragul cunoaşterii şi nu „în vederea unui folos oarecare".

Nu putem fi de acord cu ideea absolutei gratuităţi a filosofiei dar trebuie să arătăm că folosul pe care îl aduce ea nu este unul de ordin îngust - pragmatic - ci răspunde unor nevoi spirituale mai adânci, de ordin existenţial.

Ideea mirării ca punct de plecare şi cauză permanentă a filosofării, o găsim clar exprimată şi la A. Schopenhauer. Nici o fiinţă, în afară de om, arată el, nu se miră de propria-i existenţă; pentru toate celelalte ea este ceva de la sine înţeles, încât nici nu o observă. Abia odată cu apariţia raţiunii „esenţa interioară a naturii ajunge la conştiinţa de sine", „se minunează atunci de propria sa operă şi se întreabă ce este ea însăşi". În momentul când începem să ne mirăm de lucrurile obişnuite şi zilnice căpătăm dispoziţia filosofică propriu-zisă care ne prilejuieşte punerea problemei *totalităţii* fenomenului. „... Cu această mirare se naşte, aşadar, trebuinţa unei metafizici, proprie numai omului, el este deci un animal metafizic". (Lumea ca voinţă şi reprezentare).

Mai putem sublinia - dacă admitem mirarea ca origine a filosofiei - că apare un paradox care poate fi aparent, dar merită amintit: dacă omul s-a mirat întâi de lucrurile apropiate, le-a cunoscut, apoi de cele mai îndepărtate ş.a.m.d., cum se face, totuşi, că cel mai apropiat fenomen de om care este omul însuşi a rămas, până azi, şi cel mai puţin cunoscut?

b) *Îndoiala*. Odată satisfăcută mirarea prin cunoaştere intervine îndoiala. Ea devine cu atât mai adâncă cu cât cunoştinţele devin mai numeroase, iar într-o lume în care numărul cunoştinţelor provoacă un „bombardament informaţional" îndoiala poate spori până la subminarea a înseşi bazelor cunoaşterii.

Apar, în principal, două căi:

- fie mă îndoiesc de tot şi, ca atare, neg totul: este calea aleasă de sceptisicmul absolut, un fel de nihilism gnoseologic.

- fie mă îndoiesc cu scopul de a găsi ceva de care să nu mă mai îndoiesc, adică o certitudine care să se sustragă oricărei îndoieli şi să reziste oricărei critici loiale.

Această a doua cale - cea constructivă sau a îndoielii metodice - a fost aleasă de Descartes; prin îndoială el vrea să determine măcar o certitudine cu scopul, mai general, de a justifica şi intemeia adevăruri de care, de fapt, el nu se îndoia - cum ar fi propoziţiile matematicii.

Mai întâi îndoiala se exercită asupra cunoştinţelor obţinute prin simţuri, întrucât ştim, încă de la antici, că simţurile ne înşeală; dar nici în cunoştinţele transmise de tradiţie, în scrierile celor vechi şi noi nu pot găsi ceva indubitabil întrucât tradiţia este contradictorie. În sfârşit nici cunoştinţele raţionale nu pot inspira o încredere absolută întrucât - aşa cum arată, de altfel şi Bacon - raţiunea noastră părăseşte, deseori, prea repede lumea reală pentru a se refugia într-una ideală, construită de ea însăşi, unde-şi găseşte „o odihnă închipuită". Raţiunea se pierde prea adeseori în contradicţii insolubile, în afirmaţii care se ridică împotriva altor afirmaţii etc. În principiu îndoiala se poate exercita asupra a orice, dar Descartes va determina, totuşi, certitudinea lui „Eu exist", ca fiinţă cugetătoare, de la care pornind, va încerca să deducă alte şi alte adevăruri.

Indiferent dacă suntem sau nu (suntem) de acord cu concluziile lui Descartes, trebuie să recunoaştem că îndoiala metodică este o sursă importantă a filosofării; cel care nu se îndoieşte de nimic nu problematizează, iar unde nu apare nedumerirea şi întrebarea nu poate exista filosofie.

Dar trebuie să mai subliniem un fapt foarte important, legat de exerciţiul îndoielii: îndoiala, ca îndoială metodică, este sursa examinării critice a cunoaşterii, adică, în ultimă instanţă, a acelei ramuri atât de importante a filosofiei numită *gnoseologie*, teoria cunoaşterii. Să ne explicăm: una din semnificaţiile foarte importante ale adevărului, acceptată atât de cunoaşterea comună cât şi de cea ştiinţifică, este concordanţa conţinutului informaţional al aserţiunilor noastre în starea de fapt a lucrurilor la care se referă acestea;

îndoiala se menține până la infirmarea sau confirmarea acestei corespondențe.

Dar ea poate merge, apoi, mai adânc, adică ea se poate exercita nu numai asupra rezultatului cunoașterii, asupra relației gândire - obiect ci și asupra instrumentelor înseși ale gândirii. Adică, îndoiala poate duce la întrebarea: ce este aceea cunoaștere, cine-mi dă dreptul mie (omului și rațiunii, în general) să pretind că pot realiza acest miracol numit cunoaștere și ce fel de instrumente și structuri posedă gândirea care să-i dea dreptul să susțină că ea „cunoaște”? Se trece, astfel, de la „gândirea despre obiect” la „gândirea despre gândire” adică la analiza fundamentelor cunoașterii, a surselor cunoștințelor noastre, a căilor, metodelor și limitelor cunoașterii umane ca și a marii probleme a adevărului.

c. *Conștiința pierderii și regăsirii de sine și „cutremurarea”*. Am văzut că omul este permanent antrenat în satisfacerea uimirii (mirării) prin cunoaștere, iar exercițiul îndoielii îl determină mereu spre căutarea unor noi certitudini; apoi, el este absorbit de o mare mulțime de activități cotidiene care-i asigură supraviețuirea. Dacă uimirea și îndoiala - așa cum am arătat - pot naște întrebări de tip filosofic, ființarea noastră factică, însă, satisfacția pe care o resimțim în rezolvarea unor situații concrete, scufundarea permanentă în cotidian și în preocupări cu orizont limitat, ne conferă o încredere oarbă în forța noastră și „nu știm de nimic altceva decât de ființarea noastră prezentă” (Jaspers). Nu ne gândim la marile probleme ale condiției umane, ale Ființei, în general, nu conștientizăm situația și finalitatea existenței noastre ca oameni în cadrul unei lumi de cele mai multe ori ostilă.

Uneori însă - și asta în mod inevitabil - omul se află în fața unor situații pe care nu le poate depăși, pentru care nu are cale de rezolvare și nici nu le poate ocoli. Atunci omul începe să perceapă propriile slăbiciuni și neputințe, fenomen pe care stoicii îl considerau drept origine a filosofiei.

Acele situații inevitabile de care se lovește ființa noastră factică și pe care nu putem nici să le rezolvăm, nici să le depășim sau să le ocolim se numesc *situații limită*. Ele sunt acele situații care se menţin neschimbate în esenţa lor chiar dacă pentru o anumită durată rămân ascunse sau se manifestă disimulat. Existenţialismul, ca şi stoicismul, consideră aceste situaţii limită drept una din sursele fundamentale ale filosofării; repet, în mod obişnuit omul le ignoră, dar când le conştientizează sau se loveşte de ele, acestea se constituie în origine a filosofiei.

Omul nu le poate depăşi nici învinge; inevitabil va suferi un eşec în faţa lor. Trăirea acestui eşec, atitudinea omului în faţa eşecului - care poate fi diversă (unora le rămâne ascuns dar îi răpune până la urmă, alţii îl privesc în faţă şi-l acceptă ca o limită constantă a fiinţării lor factice, alţii recurg la soluţii imaginare şi autoliniştiri, alţii, în sfârşit, îl acceptă loial şi se adâncesc în tăcere în faţa a ceea ce îi depăşeşte), experienţa trăită în faţa lui „dă naştere imboldului fundamental de a găsi în eşec calea către Fiinţă" (Jaspers); adică - crede Jaspers, pe calea eşecului, omului i se dezvăluie fie neantul (das Nichts) fie ceea ce fiinţează cu adevărat, dincolo şi deasupra fiinţei evanescente a lumii. Cu alte cuvinte, omul este împins în căutarea răspunsurilor la marile probleme ale filosofiei dintotdeauna.

Putem fi de acord sau putem respinge concepţia existenţialistă asupra eşecului ca origine a filosofiei, dar nu putem nega relaţia strânsă dintre situaţiile-limită şi filosofare.

Să analizăm deci, mai îndeaproape aceste situaţii-limită. Omul le trăieşte, în principal, în raport cu două instanţe: 1) Natura 2) Societatea.

1) Noi stăpânim natura, mai ales prin ştiinţă şi prin acţiunea bazată pe ea, o controlăm, o transformăm conform dorinţelor şi intereselor noastre. Această activitate ne absoarbe în mare măsură dar, până la urmă, inevitabil intervin bolile, bătrâneţea, moartea; dacă există un destin suntem supuşi destinului, dacă domină întâmplarea „suntem livraţi întâmplării". Aceste situaţii limită omul nu le mai poate domina în avantajul lui, nu poate alcătui planuri de acţiune prin care să le depăşească. Omul devine conştient de propriile sale slăbiciuni şi limite, devine conştient de el însuşi, stare în care se pun şi se repun marile întrebări privind sensul existenţei

umane, rostul omului pe pământ, raportul om-cosmos, începutul, sfârşitul, naşterea, moartea etc., adică marile probleme ale filosofiei. În „Lumea ca voinţă şi reprezentare" A. Schopenhauer definind omul ca „animal metafizic" arată că alături de mirare ceea ce îl împinge pe acesta spre filosofie adică spre „problema totalităţii fenomenului" este conştiinţa morţii, mărginirea oricărei existenţe şi zădărnicia oricărei sforţări. „Fără îndoială - scrie el - ceea ce dă imboldul cel mai puternic reflexiunii filosofice şi explicării metafizice a lumii este conştiinţa morţii şi, pe lângă acestea, priveliştea durerii şi a lipsurilor vieţii. Dacă viaţa ar fi fără sfârşit şi fără durere poate nu i-ar trece nimănui prin minte să întrebe de ce există lumea şi de ce are această alcătuire".

2. Situaţiile limită pe care le trăieşte omul în raport cu societatea, se înfăţişează sub două aspecte. a) Oamenii s-au unit formând comunităţi, organizaţii, diferite forme de asociere - într-un cuvânt, societatea - pentru a limita acea luptă a tuturor împotriva tuturor (bellum omnium contra omnes) şi pentru a oferi o protecţie individului în faţa pericolelor ce vin din direcţia naturii sau a oamenilor. Dar nici o comunitate, organizaţie sau societate, în general, nu oferă şi nici nu poate oferi o protecţie absolută individului. Această protecţie ar fi absolută dacă ar exista o solidaritate absolută între oameni, ceea ce istoria omenirii nu confirmă. Niciodată şi nicăieri nu s-a întâmplat ca toţi membrii unui stat să se ridice - fără excepţie - împotriva nedreptăţii suferite de un singur individ: acest lucru a fost posibil doar în comunităţi foarte restrânse sau între indivizi şi în nici un caz în comunităţi semnificative din punct de vedere sociologic.

Iar în timpul unor mari transformări sociale (revoluţii, trecerea de la un sistem social la altul, războaie) şi acea protecţie relativă de care se bucură individul în perioadele de pace sau de relativă linişte dispare, iar omul este total expus pericolelor de ordin social şi istoric. În asemenea perioade - şi nu sunt rare - devine mai evident adevărul dureros al cronicarului că „nu vremurile sunt sub om ci bietul om sub vremuri".

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Omul se trezeşte în faţa unor situaţii limită; conştientizează acut neputinţa şi slăbiciunea sa în faţa istoriei şi iarăşi se pun marile întrebări privind sensul existenţei umane, raportul om-societate, om-istorie, om-timp, adică probleme care ţin mai ales, de filosofia istoriei.

b) Orice comunitate umană mai restrânsă sau mai largă, până la nivelul societăţii globale există şi funcţionează pe baza unor valori foarte importante cum ar fi: patria, strămoşii, credinţa, tradiţii, obiceiuri etc. De cele mai multe ori ele sunt recesive, nu determină nemijlocit acţiunile oamenilor, dar apar momente istorice când importanţa lor devine covârşitoare; de exemplu valoarea numită patrie în cazul unor agresiuni externe.

Dar aceste valori sunt create de oameni - ca orice valori - şi, ca atare, sunt lovite de relativitate. În anumite contexte social-istorice, importanţa lor slăbeşte, unele îşi pot schimba semnificaţia sau chiar pot dispare. În această criză profundă de valori - care subminează însăşi funcţionarea şi existenţa unei comunităţi - omul se simte derutat, îşi pierde acel reazem în care crezuse până atunci şi se află iarăşi în faţa unor situaţii-limită care-l îndeamnă spre marile întrebări ale filosofiei, mai ales ale filosofiei sociale.

d) *Comunicarea între oameni*. Pentru filosofia contemporană - crede Jaspers - nu mai sunt suficiente cele trei motive amintite până aici; ele rămân valabile doar cu condiţia realizării celei de a patra: comunicarea între oameni. Ne aflăm în faţa unei surse a filosofării şi filosofiei mai subtilă dar nu mai puţin imperativă. Pentru a o înţelege trebuie să facem referiri la valoarea numită adevăr.

În mod obişnuit, dar şi în sens epistemologic strict, adevăr înseamnă, în primul rând adecvarea gândirii la realitate, acea corespondenţă între conţinutul informaţional al propoziţiilor, judecăţilor, aserţiunilor noastre şi starea de fapt a lucrurilor la care se referă acestea; ştiinţele formale mai admit şi adevărul - coerenţă, adică valoarea adevăr aparţine şi acelor judecăţi care sunt coerente cu judecăţile care au fost acceptate anterior ca adevărate etc.

Dar mai există şi un alt fel de adevăr, mai greu de definit dar nu mai puţin important pentru noi: am putea să-l numim *adevăr* *consensual*, acel adevăr care rezultă din consensul majorităţii sau totalităţii membrilor unei comunităţi. El funcţionează frecvent în domenii ca psihologia socială (a maselor), în sociologie şi, bineînţeles, în religie şi filosofie. Dacă acceptăm teza lui Lucian Blaga după care valoarea şi „adevărul" unei filosofii nu trebuie judecate după criteriul simplist al adecvării ei la real, atunci putem înţelege că acest adevăr este funcţie de mulţimea adepţilor respectivei filosofii.

Un asemenea adevăr consensual era posibil în comunităţile restrânse de altă dată în care comunicarea de la individ la individ - nu numai verbală ci şi afectivă - cuprindea întreaga comunitate. Adevărul deţinut de un singur individ, necomunicat sau incomunicabil, îşi pierde sensul şi în ştiinţă ca şi în cunoaşterea comună de azi: omul nu fiinţează decât împreună cu ceilalţi (celălalt), singur nu este nimic.

În comunităţile restrânse şi puternic integrate, individul, încă din fragedă pruncie era educat sever în spiritul acelor valori care asigurau funcţionarea comunităţii, a acelor norme, tabuuri şi cunoştinţe transmise, puţin schimbate, din generaţie în generaţie.

Totalitatea acestora alcătuia „adevărul" comunităţii pe care individul şi-l însuşea treptat şi în respectul căruia trăia până la moarte. Acest „adevăr" dădea individului siguranţă, încredere şi sentimentul că este ocrotit. Pentru el nu exista alt adevăr după cum lumea se reducea la comunitatea lui.

Un asemenea adevăr a dispărut astăzi, într-o lume în care oamenii se înţeleg tot mai puţin, se întâlnesc şi se despart cu indiferenţă şi cu cât aglomerările urbane devin mai mari cu atâ individul devine mai singur şi se simte mai izolat; o lume tot mai atomizată în care adevărul consensual este tot mai greu de obţinut tocmai pentru că a slăbit comunicarea între oameni. Este evident că nu este vorba de comunicarea verbală sau în scris, prin telefon sau prin cărţi şi ziare ci de acea comunicare afectivă, acea „luptă a libertăţii cu libertatea" care dădea individului sentimentul apartenenţei organice la un grup şi convingerea că grupul posedă un adevăr pe care te poţi sprijini.

Or, „adevărul" filosofiei este, de multe ori unul de tip consensual şi pentru obţinerea unui asemenea adevăr relativ dar valabil, a unor asemenea „certitudini" se impune intensificarea comunicării între oameni, în sensul arătat mai sus.

Astfel, originea filosofiei rezidă în facultatea omului de a se mira, de a se îndoi, de a trăi experienţa unor situaţii-limită, dar, în ultimă instanţă, în voinţa de comunicare autentică, ce le include pe celelate trei. Lucrul acesta se dezvăluie încă de la început în faptul că orice filosofie tinde spre comunicare, caută să se exprime, să se facă înţeleasă, că esenţa ei constă în comunicabilitate, indisocial legate de adevărul ei. Abia prin comunicare este atins scopul filosofiei, scop ce dă sens tuturor celorlalte scopuri: perceperea fiinţei, luminarea prin iubire, dobândirea seninătăţii.[24]

3. Experienţe originare ale filosofării.

O analiză mai detaliată a originii filosofiei poate evidenţia, fără îndoială, şi alte cauze, mai ales dacă ne-am raporta la diferite sisteme filosofice (concrete) atât de numeroase în istoria filosofiei. Dar aceasta este o sarcină care ar aparţine mai degrabă istoriei filosofiei decât filosofiei sistematice, adică acestei „introduceri în filosofie".

Cu toate acestea, fără a ne raporta la vreun sistem filosofic anume sau la vreun autor, mai putem aminti, aici şi aşa-zisele „experienţe originare ale filosofării" adică acele experienţe umane fundamentale din care izvorăşte filosofia (filosofarea) - deci tot un fel de cauze ale filosofării.

Filosoful german Michael Landman, într-o lucrare intitulată „Was ist Philosophie?" (Bonn, 1977), enumeră tocmai aceste experienţe originare ale filosofării între care vom întâlni - de fapt - şi pe cele pe care le-am amintit mai înainte. Delimitarea acestor experienţe originare poate folosi şi la o eventuală clasificare a sistemelor filosofice. Astfel, avem:

---

[24] K. Jaspers. *op.cit.*, p.14.

a) *Philosophia ex crisi et morbo*

Este filosofia care apare atunci când omul începe să reflecteze la ceea ce depăşeşte uzualul, obişnuitul, lucrurile familiare ce corespund simţului comun (bunului simţ). Majoritatea oamenilor văd în jurul lor doar lucruri normale a căror cunoaştere pare de la sine înţeleasă şi nu se cere pentru aceasta un efort şi metode speciale. Cel care filosofează, însă, vede în toate probleme, le sesizează şi acolo unde ceilalţi văd doar normalul. Filosofia presupune o nemulţumire şi o revoltă împotriva obişnuitului şi a cunoaşterii comune. Ea este „o ieşire din rând" şi începe chiar cu această nemulţumire şi revoltă. De aceea se poate spune că „cine află în ceea ce îl înconjoară şi în activitatea sa numai lucruri suficiente, acela nu filosofează".

Este util să reţinem în acest sens, unele consideraţii interesante ale lui Lucian Blaga referitoare la relaţia filosofie-simţul comun.

Prin „simţ comun" Blaga înţelege ceea ce numim, de obicei, cunoaştere comună şi îl defineşte ca „o medie just echilibrată de reacţiuni intelectuale proprii unor colectivităţi umane, aceasta înţeleasă mai curând ca o masă omogenă, difuză şi fără limite precise decât ca o organizare diferenţiată şi de un profil deplin caracterizat."[25]

Simţul comun este rezultatul traiului în comun şi cuprinde o mare varietate de cunoştinţe empirice, obiceiuri, norme, prejudecăţi etc. pe care individul le aplică şi le respectă fără să-şi dea seama. El are o mare încredere în simţuri fiind, în fond, un realist naiv care crede că simţurile reproduc în mod fidel lumea, că datele simţurilor trimit la obiectul ca atare, că există o identitate între imaginea obiectului oferită de simţuri şi obiectul însuşi.

---

[25] Lucian Blaga, ***Despre conştiinţa filosofică. Opere***, vol. III, Editura Minerva, Bucureşti, 1983.

Filosofia, încă de la începuturile ei, atacă radical simţul comun, adică acst corp difuz de idei, judecăţi, prejudecăţi, cunoştinţe empirice. Ea nu neagă o cunoştinţă sau alta, o prejudecată sau alta etc. ale simţului comun şi nici pe toate una câte una, ci neagă simţul comun în totalitatea lui, în însăşi constituţia sa, în structura şi prejudecăţile sale constituţionale.

Ba chiar - spune Blaga - „s-ar putea risca afirmaţia că simţul comun cu înclinările sale cele mai înrădăcinate, reprezintă, într-un fel, însăşi materia pe care o macină filosofia spre a-şi face loc în lume".[26]

Un exemplu elocvent ar fi *şcoala eleată*. Simţul comun vede lumea ca o diversitate practic nelimitată de obiecte, fenomene forme, evenimente, toate în permanentă mişcare şi devenire. Secole în şir simţul comun a reflectat lumea în acest fel, încrederea în simţuri ca izvor de cunoaştere fiind, practic, absolută.

Şcoala eleată (Parmenide, Zenon) s-a ridicat, printre primele, împotriva acestui fel de a vedea lumea. Simţurile se înşeală pentru ca ceea ce ne oferă ele sunt aparent şi schimbător şi nu poate fi o existenţă autentică. Încercarea de a înţelege şi explica raţional ceea ce ne oferă simţurile (diversitatea, mişcarea) este sortită eşecului, ducând la contradicţii irezolvabile (aporii). Numai gândirea poate accede la realitatea autentică şi numai această realitate poate fi gândită fără contradicţii. Dar o gândire lipsită de contradicţii ne conduce, în mod necesar, la concluzia că existenţa autentică este una (unică), mai presus de timp şi spaţiu, nu are început şi nici sfârşit, nu se naşte şi nu dispare, este indestructibilă, neschimbătoare (egală mereu cu sine), imuabilă, infinită şi perfectă. Altfel spus, existenţa autentică, în concepţia eleată, este cu totul alta decât cea pe care ne-o impune simţul comun şi poate fi cunoscută numai pe calea raţiunii.

Aceeaşi opoziţie ireversibilă între filosofie şi simţul comun o probează Blaga şi în privinţa altor concepte importante cum ar fi cele de cauzalitate, obiect, adevăr etc. Philosophia ex crisi et morbo, este, aşadar, filosofia care rezultă din criza cunoaşterii comune, din nemulţumirea pe care o manifestă, la un moment dat, spiritul în faţa suficienţei simţului comun. Este o „abatere de la normal" o „ieşire din rând" în încercarea de a trece, pe calea raţiunii, dincolo de datele simţurilor şi de cunoştinţele întemeiate pe aceste date. Fontenelle exprima foarte frumos şi plastic această idee: „Filosofia se bazează pe două lucruri: pe curiozitatea minţii şi pe slăbiciunea vederii noastre. Astfel că filosofii îşi petrec viaţa necrezând ceea ce văd şi străduindu-se să ghicească ceea ce nu văd".

---

[26] Lucian Blaga. *Ibidem*. p. 56.

2. *Philosophia ex ignoratia et problemato*

Este filosofia care începe cu conştientizarea propriei ignoranţe şi necunoaşteri şi continuă cu încercarera de a o explica şi depăşi. Este experienţa originară de tip socratic. Nemulţumirea faţă de cunoaşterea comună (simţul comun) se continuă, aici, cu conştientizarea ignoranţei noastre relativă la probleme considerate, până atunci, de la sine înţelese.

În multe din discuţiile sale cu diferiţi interlocutori Socrate urmărea, mai întâi, să-i convingă că, de fapt, sunt ignoranţi - ca şi el însuşi, de altfel - după care încerca, cu ajutorul celorlalţi - să determine o definiţie precisă a noţiunii în discuţie (frumosul, curajul, virtutea etc.).

În general putem fi de acord că descoperirea necunoaşterii, constatarea propriei noastre ignoranţe, este un punct important de plecare al filosofării: cel care crede că ştie sau se mulţumeşte cu ceea ce ştie şi nu ştie că nu ştie, nu poate face filosofie.

3. *Philosophia ex dubitatione*

Este filosofia ce se naşte din indoială - şi despre aceasta am vorbit pe larg mai sus. Amintim doar că experienţa originară a indoielii (dubito-ului) se referă, întâi, la tradiţie şi constară incoerenţa şi caracterul ei contradictoriu; apoi, ea se poate referi la propriile noastre cunoştinţe cum ar fi cele obţinute prin experienţă, adică prin organele de simţ; dar dubito-ul poate cuprinde şi rezultatele cunoaşterii raţionale, adică acele cunoştinţe obţinute pe calea

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

rațiunii, inclusiv judecățile matematicii. Dubito-ul, în principiu, poate cuprinde orice și Descartes a plecat de la experiența unui astfel de dubito. Îndoiala naște întrebări nu numai cu privire la realitate ci și la instrumentele și căile cunoașterii realității. Ea provoacă exercițiul gândirii asupra gândirii însăși creând, astfel, teoria cunoașterii - parte importantă a filosofiei.

4. *Philosophia ex individuo*

Omul are, deseori, în istorie experiența unor situații noi în care trebuie să aleagă sau să ia decizii adecvate. Philosophia ex individuo este filosofia născută din confruntarea individului cu asemenea situații, în care tradiția și ceea ce știe el, nu-l pot ajuta în alegerea și luarea deciziilor; este filosofia născută din nedumerirea în fața noului, a ceea ce nu se încadrează în tiparele știute. Ne întâlnim, aici, din nou cu mirarea (uimirea) ca sursă a filosofării.

5. *Philosophia ex ratione*

Încă din antichitate omul a fost definit prin rațiune, a fost considerat ca ființă, prin excelență rațională, sau chiar a fost identificat cu rațiunea (redus la rațiune); alteori s-a considerat rațiunea ca treaptă superioară a manifestării umane. Apoi, rațiunea are o forță ordonatoare și sistematizatoare, ea însăși funcționând pe baza unor legi. Această trăsătură a rațiunii i-a determinat pe unii filosofi să considere că existența autentică, Ființa în sine, nu poate fi decât una rațională sau una gândită fără contradicții (Parmenide) sau una a ideilor pure (Platon) etc.

Oricum ar fi, cunoașterea, în sensul superior al cuvântului, nu poate fi cea a multiplicității, pluralității și schimbării permanente, ci a generalului, repetabilului și invariantului. Dintotdeauna cunoașterea umană a aspirat spre unificare și ordine și acest lucru se poate realiza prin depășirea multiplului și sensibilului; ea nu se poate limita la o enumerare și „contabilizare" a lucrurilor și fenomenelor pe care ni le relevă simțurile. De aceea, omul a considerat și consideră că în spatele multiplicității și devenirii, de cele mai multe ori, aleatoare, a fenomenelor lumii s-ar afla o „rațiune" ascunsă care coordonează și dirijează aceste fenomene. Philosophia ex ratione este tocmai acea filosofie care încearcă să determine această rațiune (ascunsă).

6. *Philosophie ex homine*

Este filosofia care pleacă de la și se întoarce la om încercând să determine locul, specificul și sensul condiției umane în universul, de cele mai multe ori, ostil.

Se impune, însă, observația că toată filosofia este, în fond antropocentrică, întrucât raportează, în ultimă instanță, totul la om. În asta constă și marea diferență dintre filosofie și știință: în timp ce știința tinde să purifice rezultatele sale de orice amestec al subiectivității umane, filosofia filtrează totul prin prisma acestei subiectivități, a idealurilor, aspirațiilor și valorilor umane în scopul determinării sensului și rostului a ceea ce numim condiția umană. Multe sisteme filosofice fac acest lucru în mod implicit; psilosophia ex homine îl face explicit.

CAPITOLUL III

SPECIFICUL FILOSOFIEI CA FORMĂ DE CUNOAŞTERE

Nici una din cele finite nu poate fi înţeleasă exclusiv prin ea însăşi ci trebuie raportată la altele. Filosofia nu face excepţie, de aceea specificul ei va ieşi mai limpede în evidenţă prin raportarea ei la alte forme de cunoaştere. În epoca noastră, dintre formele de cunoaştere se detaşează ştiinţa, ca cea mai puternică, cuprinzătoare, eficace şi cu vădite tendinţe imperialiste, de supunere şi substituire a celorlalte forme. Este necesar, de aceea, să analizăm cu atenţie şi pe larg relaţiile filosofiei cu ştiinţa - relaţii care datează de la apariţia lor - cu scopul determinării locului şi rolului filosofiei în contextul formelor de cunoaştere umană.

1. Este filosofie orice concepţie despre lume?

Înainte de aceasta, însă, trebuie să răspundem la o întrebare: am arătat că orice filosofie poate fi considerată o concepţie generală despre lume, dar, oare, putem accepta şi reciproca?: orice concepţie, mai mult sau mai puţin generală, despre lume a unui individ sau grup de indivizi este şi filosofie? Răspunsul nu poate fi decât negativ şi folosim ocazia pentru a sublinia câteva din condiţiile pe care trebuie să le îndeplinească o asemenea concepţie pentru a fi filosofie.

1. Să reflecte cât de cât veridic realitatea, să aibă, adică un sâmbure de adevăr pentru a avea o anumită utilitate. Dar trebuie să precizăm că nu este vorba de adevărul în sens strict epistemologic al cuvântului şi cu atât mai mult de acea „simplă adecvare la realitate" - cum o numea Blaga şi nici de o utilitate în sensul îngust, pragmatic al termenului. Am arătat în altă parte că poate exista în filosofie dar şi în alte domenii un adevăr de tip consen-

sual; mai putem adăuga că, deşi în mod obişnuit se consideră că adevărul determină utilitatea, în filosofie putem accepta că şi utilitatea poate conferi unei concepţii un grad de adevăr. Iar utilitatea, aici, trebuie înţeleasă într-un sens foarte larg: de exemplu, este utilă o concepţie care oferă soluţii unor probleme morale.

2. Să aibă un caracter general, să răspundă la întrebări generale, tipic filosofice, care trimit, în ultimă instanţă, la totalitate. Să reflecte, apoi, atmosfera spirituală a epocii precum şi nivelul de cunoaştere existent. Nu este vorba, evident, de o dublare a ştiinţei şi nici o reflectare fidelă a nivelului de cunoaştere al epocii dar o concepţie filosofică nici nu poate ignora total sau lua în răspăr imaginea generală a realităţii aşa cum este impusă ea de ştiinţa vremii.

3. Să posede o consistenţă logică internă şi să se prezinte ca un sistem coerent de idei, de principii şi criterii de stabilire a adevărului, de selectare şi ierarhizare a valorilor. Blaga consideră că, chiar „adevărul" şi valoarea unui sistem filosofic, stau în coerenţa şi sistematicitatea sa, astfel încât, criteriile de apreciere a unei filosofii sunt interne, imanente acesteia şi nu exterioare. Aşadar, filosofii sunt numai acele concepţii totalizatoare despre lume care se exprimă în termeni conceptuali, ordonaţi şi înlănţuiţi logic, în scopul alcătuirii unei explicaţii, deci care alcătuiesc o teorie. Utilizând termeni conceptuali, bazându-se pe o logică a argumentării şi, într-o măsură mai mare sau mai mică, pe procedee riguroase de demonstrare a tezelor sale, filosofia este, deci, o teorie construită conform unor reguli metodologice.

4. Să aibă unul sau câteva principii unificatoare care să dea unitate reprezentărilor despre cele mai diverse aspecte generale ale lumii. Setea de unificare a spiritului nostru se manifestă superlativ în filosofie.

Mai putem adăuga şi alte condiţii dar şi acestea sunt suficiente pentru a înţelege că elaborarea unei filosofii este o întreprindere dificilă şi nu la îndemâna oricui. Apoi, mai facem rezerva că, sistemele filosofice reale nu îndeplinesc întrutotul aceste condiţii fără a înceta, prin aceasta, să fie filosofii autentice.

Cum putem explica acest lucru? Sunt, oare, aceste condiţii arbitrare sau sunt un ideal de neatins? Să facem o comparaţie: nimeni nu se îndoieşte de existenţa legilor naturii deşi nicăieri acestea nu se manifestă în formă pură, obiectele şi fenomenele concrete se abat în comportarea lor mai mult sau mai puţin de la lege. Legea apare doar ca o medie statistică a comportării lor şi de aceea are, întotdeauna, un grad de probabilitate.

Asemănător trebuie să înţelegem şi aceste condiţii; sistemele filosofice se abat mai mult sau mai puţin de la ele, dar, tot aceste sisteme au evidenţiat existenţa lor ca un fel de exigenţe generale, statistice ale filosofiei în general.

2. Filosofie şi ştiinţă

Raportarea filosofiei la ştiinţă (sau invers) se poate face în două moduri:

A. O analiză a relaţiilor dintre ele de-a lungul istoriei (punct de vedere diacronic).

B. O analiză a relaţiilor actuale dintre filosofie şi ştiinţă (punct de vedere sincronic).

A. Relaţiile lor în decursul istoriei.

Raporturile dintre filosofie şi ştiinţă au îmbrăcat, de-a lungul vremii, aspecte foarte diverse mergând de la identitate spre deosebire şi, uneori, până la excludere reciprocă. Să facem un rezumat al modurilor în care a fost înţeleasă filosofia vis-à-vis de ştiinţă în istoria gândirii.

1. Filosofia este ştiinţă, cunoaştere în general, cunoaşterea ca atare. Raportul este de identitate. În perioada de început filosofia şi ştiinţa nu erau deosebite.

2. Filosofia este ştiinţa primă şi supremă, ştiinţa divină. La Aristotel ea devine o ştiinţă a cauzelor şi principiilor prime. Raportul este de supraordonare.

3. Filosofia este sinteza ştiinţelor (F. Bacon) sau totalitate ştiinţelor (Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz).

4. Filosofia este ştiinţa absolutului (Hegel) sau ştiinţa absolută.

5. Filosofia este o consecință a științelor (L. Althusser).
6. Filosofia este o știință a spiritului (Kant, Fichte, Husserl).
7. Filosofia este o știință a Ființei (Heidegger).
8. Filosofia nu este știință (Piaget, Blaga).

Acestea sunt principalele semnificații pe care le-a căpătat filosofia de-a lungul timpului, în raport cu știința.

Și astăzi încă, dacă conștiința comună dar și unii oameni de știință se îndoiesc de utilitatea filosofiei, îi neagă obiectul, specificul, statutul ei de formă aparte de cunoaștere, cauza - arată G. Liiceanu - rezidă în aceea că filosofia a fost dintotdeauna legată de știință iar specificul ei s-a pierdut în istoria acestei corelații; din cauza acestei corelații, filosofia a fost mereu obligată să-și indice un pseudo-obiect și un pseudo-specific. Există, în principal, trei modalități care au obligat filosofia să-și desemneze un pseudo-obiect, modalități rezultate din istoria relațiilor ei cu știința.

a. prima modalitate - filosofia a fost obligată să suplinească știința nematurizată; speculația intervenea acolo unde știința lăsa un gol și erau foarte multe goluri, iar fenomenul a durat secole întregi. Ulterior, unele cunoștințe apărute în sfera filosofiei, odată cucerite, precizaste și probate, treceau din sfera filosofiei în cea a științei pentru ca, apoi, filosofia să fie acuzată de speculație sterilă etc.;

b. o a doua modalitate - pe care am putea-o numi epistemologică: științele nemature cercetau „orbește", fără un examen critic al căii și instrumentelor cunoașterii. Tot filosofia a fost aceea care a propus metode eficace de cunoaștere, a procedat la o analiză critică a căilor, instrumentelor și limitelor cunoașterii precum și la elaborarea unor teorii ale adevărului și criteriilor lui. Aristotel, Bacon, Locke, Descartes, Kant etc. au creat adevărate teorii ale cunoașterii care au deschis calea dezvoltării spectaculoase a științelor, îndeosebi în perioadele modernă și contemporană.

Azi, științele maturizate își creează ele insele metateorii, adică își analizează propriile fundamente, locul și relațiile cu alte forme de cunoaștere, limitele puterii lor cunoaștere etc.; iar filosofia este din nou acuzată de speculaţie, plutire în abstract, de lipsă de metodă etc.

c. a treia modalitate - multă vreme ştiinţele insuficient dezvoltate nu se puteau ridica la capacitatea descoperirii unor legi generale ale naturii, societăţii, spiritului; filosofia încerca să suplinească şi această lacună, iar unui chiar au definit-o ca o ştiinţă a unor asemenea legi. Aşi, ştiinţe ca fizica, sociologia, psihologia şi logica reuşesc să descopere şi să formuleze asemenea legi şi din nou unii ironizează filosofia pentru că a încercat să facă acest lucru.

Concluzia nu poate fi decât una: avatarurile filosofiei, faptul că şi-a prezentat un pseudo-obiect iar pe cel propriu şi l-a mascat s-a datorat preluării temporare şi neadecvate a unor sarcini ale ştiinţelor.[27]

Şi atunci, dacă cercetarea şi cunoaşterea cât mai exactă a realităţii şi a omului, dacă stabilirea unor metode cât mai adecvate de cunoaştere, analiza propriilor fundamente (metateoriile) şi formularea unor legi generale ale naturii, societăţii şi spiritului aparţin ştiinţelor, ce mai rămâne filosofiei? N-a păţit ea ca regele Lear care, după ce şi-a împărţit regatul la cele trei fiice a rămas pe drumuri?

Sper ca răspunsul la această întrebare să rezulte convingător din analiza relaţiilor filosofie-ştiinţă, aşa cum se prezintă ele azi.

B. Relaţiile lor în zilele noastre.

Între filosofie şi ştiinţă există şi unele asemănări dar şi importante deosebiri. Vom da o atenţie mai mare deosebirilor întrucât acestea dau specificul fiecărei forme de cunoaştere iar pe noi ne interesează, în primul rând, specificul filosofiei.

1. Există o unitate fundamentală a formelor cunoaşterii, unitate pe care, azi, n-o mai pune la îndoială. Ea apropie şi filosofia şi ştiinţa, ambele fiind forme principale ale culturii spirituale, produse ale reflectării (în sens larg) a realităţii naturale şi sociale, materiale şi sufleteşti în spiritul omului.

---

[27] G. Liiceanu, *Încercare în politropia omului şi a culturii.*

- Din acest punct de vedere, atât filosofia, cât şi ştiinţa urmăresc acelaşi ţel final: descoperirea adevărului, în sensul cel mai larg al cuvântului, ele ilustrând în măsura cea mai mare efortul de secole şi milenii ale oamenilor de apropiere a realităţii de om şi a omului de realitate. Atât filosofia cât şi ştiinţa sunt, deci, creaţii ale omului.

- În al doilea rând, ambele utilizează aceleaşi principii de reglare a traseului demonstrativ şi argumentativ sau, cu alte cuvinte, structura logică a demonstraţiilor şi argumentărilor lor este aceeaşi; şi filosoful şi omul de ştiinţă folosesc aceeaşi logică.

2. Spuneam că între filosofie şi ştiinţă există şi importante deosebiri. Să le amintim pe cele mai semnificative - prima deosebire - şi cea mai evidentă, se referă la gradul de generalitate al obiectului, la sfera domeniului de cercetare. Filosofia - dincolo de diferitele ei forme de prezentare şi de înţelesurile diverse care i s-au atribuit - rămâne o concepţie generală despre lume, rezultat al unui efort de sinteză care ne dă o imagine de ansamblu asupra lumii; este o imagine totalizatoare a acesteia, o concepţie despre lume în ansamblu, privită sub aspectele sale cele mai generale. Fie că este înţeleasă ca tablou al lumii obiective sau ca imagine subiectivă a acestei lumi, ca raţionalizare a istoriei sau chiar ca analiză logică a limbajului ştiinţei, filosofia trimite spre întreg, spre totalitate. Acest lucru poate fi probat prin exemplul celor mai importante sisteme şi şcoli din istoria filosofiei, de la Platon şi Aristotel până la Heidegger - şi - de ce să n-o spunem - Blaga şi Noica.

Ştiinţele, în schimb, studiază doar domenii limitate ale realităţii, „parcele ale realului" şi oricât de larg ar deveni domeniul (obiectul) de cercetare al unei ştiinţe, el nu va putea fi niciodată la fel de vast ca acel al filosofiei ci va rămâne, în mod necesar, limitat în raport cu acesta. De aceea, este lipsită de sens (şi de succes) încercarea de a ridica vreo ştiinţă, oricare ar fi ea, (..., cibernetica, genetica etc.) la rangul unei concepţii despre lume, aptă să propună idealuri omului, să coordoneze valori.

Deci, în primul rând, o deosebire clară între filosofie şi ştiinţă în ceea ce priveşte obiectul de studiu, gradul de generalitate al domeniului de cercetare. Dar de aici decurge faptul că filosofia își pune un anume gen de probleme, altul decât cel al științei, probleme care nu pot fi abordate și soluționate prin mijloace specifice științei: *cele empirice sau experimentale și demonstrația matematică și calculul*. Fizica, chimia, biologia și, în general, științele zise ale naturii ca și cele tehnice utilizează, în cea mai largă măsură, calea empirică și experimentală în timp ce științele formale ca matematica și logica recurg la demonstrație și calcul. Există însă, multe întrebări foarte importante pentru condiția umană ale căror răspunsuri nu se pot obține niciodată prin cele două căi ale științei, oricât de mult ar evolua matematica și tehnica experimentală; ce este timpul, ce este spațiul, ce sunt libertatea, dreptatea, datoria, frumosul, binele?; dacă lumea este dominată de necesitate sau există libertate, ce este Dumnezeu și pe ce căi putem dovedi existența lui? etc. sau să ne amintim marea problemă a filosofiei dintotdeauna formulată încă de Parmenide: de ce există mai curând ceva decât nimicul? sau întrebările la care a încercat să răspundă Kant în marile sale opere: ce pot să știu? ce trebuie să fac? ce-mi este îngăduit să sper? Acest gen de întrebări nu aparține și nu va aparține niciodată științei ci numai filosofiei. Ele sunt - scrie Carnap - „chestiuni externe" ale științei și nu „probleme interne" acesteia. Deseori copii pun asemenea întrebări și de aceea Blaga afirma ironic dar și serios că a filosofa înseamnă „a încerca să răspunzi cu mijloace supermature la întrebări pe care le pun și copiii".

La asemenea întrebări, repet, nu se poate răspunde nici prin demonstrație matematică sau calcul și nici prin mijloace experimentale, oricât de sofisticate ar fi acestea. De exemplu, nu poți discuta despre libertate sau fericire cu creta în mână după cum nu poți dovedi în laborator existența (sau inexistența) lui Dumnezeu.

Dar, ar putea oricine să întrebe: filosofia poate da răspunsuri la asemenea întrebări? Dacă prin răspuns înțelegem unul de tipul: 13, la întrebarea cât fac 7+6, atunci răspundem că filosofia nu poate oferi asemenea răspunsuri. Și nici nu sunt posibile asemenea răspunsuri la întrebările pe care le pune filosofia. Dar aceste întrebări sunt inevitabile pentru rațiunea noastră și numai filosofia poate oferi acea atmosferă în care o discuţie în jurul lor ca şi unele răspunsuri plauzibile, cu valoare e, adevărat limitată, să fie plauzibile.

- Şi aici este locul să mai relevăm o distincţie între filosofie şi ştiinţă poate la fel de importantă ca cea privind obiectul şi gradul lui de generalitate, o distincţie - am zice - de ordin structural; anume, chiar dacă filosofia utilizează (se raportează la) unele rezultate ale ştiinţei, unele metode şi, mai frecvent, unele noţiuni ale acesteia, în filosofie nu se poate vorbi de *demonstraţie*, în sensul strict al cuvântului, ca în matematică sau fizica teoretică, ci de *argumentare*. Există, azi, o întreagă teorie a argumentării filosofice menită să releve calea specifică pe care o urmează raţiunea în sfera discursului filosofic (şi aşa cum există o logică juridică există şi una filosofică fară a se opune logicii în general).

Nu avem demonstraţii stricte filosofice ci doar argumentare pentru că, dacă acceptarea (sau expunerea) unui adevăr în ştiinţă pune numai probleme de gândire pură, adeziunea la o filosofie sau alta este legată - fără îndoială - şi de gândire, de consecvenţa logică, de forţa raţională a argumentaţiei dar şi de convingeri, atitudini, interese, aşteptări, de adeziunea la anumite idealuri şi valori, toate acestea având o evidentă încărcătură subiectivă. Dacă în expunerea şi în acceptarea unui adevăr de ştiinţă omul apare doar ca intelect pur, care nu suferă, nu doreşte, nu speră, nu are interese şi aşteptări, în cadrul interpretării totalizatoare a existenţei - (filosofic) omul apare ca persoană, ca fiinţă vie, complexă, care pe lângă raţiune are şi dorinţe, sentimente, aspiraţii, idealuri etc.; nu putem nega în acest context şi influenţa subconştientului. Şi aceasta pentru că filosofia - deşi se raportează la unele rezultate şi noţiunui ale ştiinţei - nu preia pur şi simplu rezultatele reci şi exacte ale ştiinţei ci le *interpretează*, le *resemnifică*, le dă coerenţa într-un ansamblu pe care-l priveşte exclusiv prin prisma omului, în scopul înţelegerii şi „modelării" condiţiei umane. Adică, acest efort de sinteză pe care-l întreprinde filosofia are drept scop obţinerea unor răspunsuri la marile întrebări privind raportul om-cosmos, om-om, individ-societate şi de a coordona şi ierarhiza valori ca adevăr, bine, frumos, libertate etc. şi - în final - de a conferi un anumit sens existenţei umane.

De aceea, imaginea filosofică asupra lumii nu rezultă din experimente şi demonstraţii matematice sau din simpla însumare a datelor ştiinţei ci prin sinteza tuturor acestora cu experienţa trăită şi acţiunea umană, cu idealurile şi aspiraţiile subiective ale omului. Aşa se explică de ce, de multe ori, o concepţie filosofică pare a nu avea nici o legătură cu ştiinţa vremii iar uneori chiar nu are.

- Dacă tot am amintit de date empirice şi de experienţă, este necesar să cercetăm mai îndeaproape raporturile filosofiei cu experienţa în general, precum şi deosebirea între modul în care se raportează filosofia şi modul în care se raportează ştiinţa la experienţă. În acest sens, rămâne clasică analiza lui L. Blaga.[28]

Prin experienţă înţelegem „totalitatea materialului concret pe care spiritul şi-l însuşeşte cu ajutorul simţurilor".

Oricâte argumente s-ar aduce împotriva simţurilor ca izvor de cunoaştere, oricât s-ar spune că simţurile ne înşeală, de fapt, nici o formă de cunoaştere, inclusiv filosofia, nu se poate dispensa total de acest izvor.

Chiar dacă ne-am situa pe poziţii net raţionaliste, antiempiriste nu putem concepe, totuşi, cum ar fi posibilă cunoaşterea lumii fară materialul oferit de simţuri. Kant a adus argumente memorabile în sprijinul unităţii între materialul senzorial şi formele apriori ale sensibilităţii şi intelectului, numai pe această cale fiind posibile judecăţile sintetice apriori, adică ştiinţa în sensul tare al cuvântului (matematica şi ştiinţele teoretice matematizate ale naturii).

Nici filosofia nu poate face total şi întotdeauna abstracţie de experienţa empirică ci „trebuie să ţină cont, din când în când, de avertismentele ei". Dar raporturile filosofiei cu experienţa sunt cu totul altele decât cele ale ştiinţei.

---

[28] Lucian Blaga, *Despre conştiinţa filosofică*, Editura Facla, 1974, p.53-61.

Între știință și experiență există o legătură foarte strânsă: omul de știință pleacă de la experiență și se întoarce la ea, pentru el experiența fiind prima și ultima instanță. El alege anumite porțiuni limitate ale experienței, își constituie pe baza lor o problematică precisă, utilizează instrumente cât mai exacte dar nu ține să epuizeze substraturile tot mai profunde ale fenomenelor studiate. Științele împart experiența în porțiuni, în parcele - și cum fiecare porțiune prezintă - din punct de vedere al cunoașterii - anumite goluri, știința corespunzătoare umple teoretic toate aceste goluri, verificarea urmând a fi făcută tot prin experiență; în orice construcție teoretică a științei influența experienței este prezentă și, așa cum am arătat, pentru omul de știință experiența este prima și ultima instanță.

Filosofia, însă, vrea să construiască o lume a ei și de aceea tinde să depășească orice experiență nu numai extensiv ci și vertical, adică în adâncime și în înalt. Pentru filosof experiența nu are porțiuni și chiar când ar pleca de la un anumit câmp de fenomene până la urmă el vizează Întregul, totalitatea existenței. Mai mult decât atât, pentru el, experiența devine, deseori, un simplu pretext pentru o interpretare de amploare maximă pentru că el nu poate să-și modeleze construcția teoretică pe „calapodul" experienței și nici să-și piardă timpul cu verificări experimentale care ar fi și imposibile și inutile: „pe măsura simplă (îngustă) a experienței nu se poate construi o haină pentru Tot".

Omul nu poate obține date empirice asupra Întregului, Infinitului etc. și, de aceea, propozițiile filosofiei care se referă la Întreg și Infinit nu pot fi nici confirmate și nici infirmate prin acest fel de date. Concepția filosofică nu poate decurge direct din experiență pentru că ea propune o lume ideală, doar posibilă, care anexează sferei sale chiar și experiență; ba chiar, în cadrul acestei lumi, experiența capătă semnificații noi pe care nu le are în mod obișnuit și nici în cadrul științei, semnificații care se mențin și funcționează doar în virtutea unei logici interioare teoriei filosofice (adică a acelei lumi).

Acest raport specific între filosofie şi experienţă face ca tensiunea între teorie şi experienţă (atunci când experienţa a progresat foarte mult) să fie dramatic în filosofie ca în ştiinţă unde experienţa şi teoria sunt interdependente, se dezvoltă de cele mai multe ori, paralel.

Şi tot pentru că filosofia se îndepărtează foarte mult de experienţă, îndrăzneala anticipaţiilor dar şi conservatorismul viziunilor vechi, sunt mult mai accentuate decât în gândirea ştiinţifică.

Din aceste consideraţii privind raportul filosofie-ştiinţă-experienţă nu rezultă superioritatea sau inferioritatea vreuneia dintre ele ci doar autonomia lor, faptul că ele sunt două modalităţi specifice de raportare a omului la lume şi a lumii la om.

O altă trăsătură - foarte importantă - a filosofiei se referă la caracterul ei, prin excelenţă *antropocentric*. Filosofia este, fără îndoială, o formă de cunoaştere, ea poate ţine cont şi de experienţă dar ia în seamă, mai ales, acea cunoaştere obiectivă a lumii pe care o oferă ştiinţa; un ignorant nu poate fi filosof. Dar ea priveşte informaţiile despre realitate, inclusiv descoperirile ştiinţei, prin prisma omului, a intereselor şi aspiraţiilor sale sau, cum se spune de obicei, raportează cunoştinţele despre realitate la *statutul ontologic al omului*. Ea încearcă să determine consecinţele pe care poate să le aibă orice cunoştinţă - în general - asupra condiţiei umane, urmăreşte adevărul pentru om, realizează valorificarea cunoştinţelor din perspectivă umană; în aceasta constă *natura antropocentrică* a filosofiei. Omul este, deci, sistemul său de referinţă preferenţial chiar şi atunci când abordează aceleaşi aspecte ale realităţii ca şi ştiinţa (de exemplu: cauzalitatea, adevărul, spaţiul-timp etc.). Nu rezultă de aici că omul de ştiinţă nu se gândeşte la om dar scopul lui este ameliorarea unui aspect al vieţii sale materiale şi nu descoperirea vreunui sens al existenţei umane ...

Filosofia nu caută, în fond, legi obiective, nu măsoară şi nu cântăreşte rece şi obiectiv ci, luând în seamă şi datele neutre ale ştiinţei, ea caută peste tot omul, elaborează o viziune asupra lumii care să confere o semnificaţie şi un rost existenţei şi destinului uman.

După ce ştiinţa, încet, încet, a cucerit pentru obiectul ei toate sferele realităţii, oare ce i-a mai rămas filosofiei? I-a rămas - arată G. Liiceanu - să răspundă necesităţii profunde a spiritului de a descoperi în realitate esenţe umane; ea se înrudeşte cu ştiinţa prin limbaj, rigoare, discurs argumentativ, dar se apropie de artă pe linia intenţiei şi atitudinii.

Filosofia face din realitate o lume a omului, spre deosebire de ştiinţă care vrea să alunge omul. Ea foloseşte cuceririle ştiinţei dar le integrează într-un câmp de semnificaţii obţinând până la urmă o „viziune".

Ştiinţa i-a dat omului imaginea obiectivă şi materialistă a lumii (materialismul apare ca ideologie a „conştiinţei" ştiinţifice mature), ea preia lumea „aşa cum este ea", indiferentă faţă de conştiinţă; filosofia preia tocmai lumea conştiinţei, punctul ei de vedere antropocentric şi neindiferent. Rezultă că filosofia nu este doar o formă a cunoaşterii ci şi forma supremă a „conştiinţei de sine" a omului.

O altă notă care diferenţiază net filosofia de ştiinţă este aceea că ea nu numai că aspiră la cunoaştere raportând totul la om dar propune şi o *atitudine* determinată faţă de existenţă, faţă de imaginea lumii aşa cum o vede ea. Este vorba de o atitudine despre lume şi viaţă, în generalitatea lor, de un mod de a te raporta la existenţa în ansamblu şi nu de o atitudine sau schimbare de atitudine propusă de o descoperire (invenţie) ştiinţifică sau alta, care, antrenează, de obicei, schimbări materiale ale ambianţei în scopul ameliorării condiţiilor materiale de viaţă ale omului.

De exemplu o invenţie tehnică, oricare ar fi ea, oferă omului un instrument în plus în lupta cu natura sau chiar cu oamenii dar nu atrage după sine şi nu propune o atitudine faţă de lume sau societate în ansamblu. Un sistem filosofic, însă, nu poate face acest lucru şi un exemplu semnificativ ar fi stoicismul. Într-o lume plină de conflicte, de ameninţări pentru viaţa omului - cum a fost lumea elenistică - stoicismul va propune o atitudine de detaşare, de indiferenţă chiar, bazată pe dominarea simţurilor, a pasiunilor, a fricii, întrucât destinul universal ca şi cel individual nu pot fi ocolite. Era vorba de un comportament faţă de lume în general, adoptarea lui fiind singura cale care îl poate convinge pe om că viaţa merită să fie trăită. Desigur, am simplificat nepermis de mult doctrina stoică, dar semnificaţia a ceea ce înseamnă atitudine în filosofie sperăm că a fost relevată cu claritate.

Trebuie adăugat că orice atitudine şi acţiune umană, în general, are, de cele mai multe ori, şi o motivaţie subiectivă. Desigur, ea se bazează, în primul rând, pe cunoaştere dar actele, deciziile şi alegerile omului au o motivaţie mai complexă care integrează şi depăşeşte cunoaşterea obiectivă. Şi aceasta, pentru că motivaţia actelor umane cuprinde şi valorile, aspiraţiile şi proiectele omului care nu au (sau nu întotdeauna) legătură cu cunoaşterea obiectivă a lumii.

Or, atitudinea faţă de lume pe care o propune omului filosofia este una „neştiinţifică" pentru că se bazează pe un fel de sinteză între real şi ideal, între ceea ce omul ştie şi ceea ce el crede sau speră.

- Aceeaşi amprentă a subiectivităţii impune încă o deosebire importantă între filosofie şi ştiinţă.

Astfel, ştiinţa utilizează cu precădere *judecăţi de existenţă* - şi idealul oricărei ştiinţe este să utilizeze numai astfel de judecăţi - în timp ce filosofia, raportând totul la om, pe lângă judecăţi de existenţă utilizează şi *judecăţi de valoare*. Ea face acest lucru pentru că - în calitatea ei de filosofie - trebuie să determine (să propună) sensul şi semnificaţia formelor existenţei în raport cu condiţia umană; mai mult, ea trebuie să stabilească şi o ierarhie a valorilor formelor materiale şi creaţiilor umane în raport cu idealurile şi aşteptările omului. Din această perspectivă, filosofia este şi *axiologie*, adică o teorie a valorilor pe care le pot îmbrăca formele existenţei universului, natural şi social, în raport cu omul.

- „Adevărurile" (Enunţurile) filosofiei sunt mai generale decât cele ale ştiinţelor şi, de aceea, sunt mai greu de formulat. Ele necesită o perioadă mai lungă de acumulări în sfera cunoaşterii şi experienţei istorice. Apoi, în enunţurile filosofiei fiind implicat şi omul - în sensul arătat mai sus - ele nu au forţa de coerciţie proprie adevărurilor ştiinţei, lăsând o marjă, uneori foarte largă, pentru manifestarea adeziunii umane (libertate de alegere). În plus, istoria filosofiei şi ştiinţei a arătat că, de regulă, când o cunoştinţă se impune apodictic raţiunii noastre ea iese din corpul filosofiei şi intră în cel al ştiinţei. De exemplu: atomismul, psihologia, epistemologia, genetica etc.

- În sfârşit, deosebirea de sferă, de grad de generalitate între domeniile de studiu ale celor două modalităţi de cunoaştere - filosofia şi ştiinţa - duce şi la o deosebire metodologică; problema aceasta va fi tratată separat.

Toate aceste deosebiri între filosofie şi ştiinţă, relevă, sperăm în mod convingător, că avem în faţă două forme de cunoaştere autonome, fiecare cu specificul, căile, metodele şi finalitatea ei. De aceea nu mai putem şi nici nu mai este nevoie să definim filosofia prin ştiinţă - fie ea şi a celor mai generale legi ale naturii, societăţii şi gândirii - întrucât filosofia este o modalitate specifică, aparte, de înţelegere şi raportare a omului la lume, alta decât cea ştiinţifică.

Desigur, nu putem merge până la acceptarea tezei dublului adevăr în variantă modernă, adică a unui adevăr filosofic şi al altuia, complet diferit, al ştiinţei dar putem accepta că aceeaşi realitate poate fi abordată din mai multe unghiuri de vedere, autonome, între care regăsim pe cel filosofic şi pe cel ştiinţific; mai putem adăuga aici şi pe cel religios şi artistic.

O analiză semnificativă a relaţiilor filosofiei cu ştiinţa găsim şi în filosofia românească a secolului nostru, după cum şi în filosofia germană, unde abordarea acestei probleme se bucură de o lungă tradiţie. De aceea, vom expune, pe scurt, poziţia în această problemă, a lui I. Petrovici şi Lucian Blaga - dintre filosofii români - şi Martin Heidegger, unul din cei mai prestigioşi filosofi germani ai secolului nostru.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

a. Filosofie şi ştiinţă la I. Petrovici[29]

În fiinţa omenească - scrie I. Petrovici - diferitele năzuinţe nu trăiesc în armonie încât este firesc ca şi produsele lor să fie adesea în război unele cu altele. Uneori ciocnirile sunt superficiale ca între ştiinţă şi religie; ambele caută, în acest război, alianţa filosofiei.

Dar diferende serioase există şi între *filosofie şi ştiinţă*; conflictul nu este prea vechi - crede I. Petrovici - al apare abia la începutul epocii moderne pentru că până atuncu ştiinţele erau înglobate în filosofie (antichitate, evul mediu). În epoca modernă ştiinţele se desprind de filosofie iar acest proces este comparat de Petrovici cu plecarea copiilor de la casa mamei lor, situaţie în care mama rămâne mult mai binevoitoare faţă de copii decât aceştia faţă de ea; astfel, de cele mai multe ori ştiinţa a atacat filosofia, şi nu invers, iar înmulţirea şi creşterea rolului faptelor pozitive în cunoaştere este comparată cu „năvălirea barbarilor" care zdruncină sau chiar răstoarnă vechea ordine.

Oamenii de ştiinţă fac filosofiei, în principal, două reproşuri:

a) Filosofia are un caracter fantezist şi de aceea, atunci când se amestecă în munca ştiinţifică încurcă şi o sărăceşte.

b) În ştiinţă se fac mereu progrese pe când în filosofie nu, ea nefiind mai avansată azi decât la origine.

I. Petrovici, care era şi un bun cunoscător al ideilor ştiinţifice ale secolului nostru, respinge pe rând şi cu argumente convingătoare ambele acuzaţii. Întâi el arată că ştiinţele s-au desprins de filosofie abia după ce s-au constituit într-o măsură oarecare, dar primele rezultate au fost obţinute când ele încă erau înglobate în filosofie.

Apoi, marele instrument care a servit esenţial progresul ştiinţelor - calculul matematic - a fost fără îndoială un rezultat al competenţei matematice a lui Galilei şi Descartes ş.a. dar *ideea de a face din el* instrumentul esenţial al cercetării naturii este produsul geniului filosofic; aşadar, metoda ştiinţei moderne, care este mai stabilă decât rezultatele, a fost opera speculaţiei filosofice. De aceea, la întrebarea: în ce constă progresul filosofiei? se poate răspunde, printre altele: ştiinţele şi succesele lor sunt o dovadă a acestui progres. Deci, numai dacă ignorăm trecutul şi nu înţelegem interesul celor două forme de cunoaştere, putem accepta starea de adversitate dintre ştiinţă şi filosofie, încercările lor de *distrugere* reciprocă.

---

[29] Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*. Editura Agora SRL, Iaşi, 1992, cap. *Filosofie şi ştiinţă* şi cap. *Legitimitatea metafizicii*.

Dar nu se poate accepta nici măcar subjugarea uneia de către cealaltă; chiar dacă metode importante ale ştiinţelor au apărut în filosofie, ele nu se mai pot aplica domeniului rămas filosofiei întrucât ar apărea o filosofie îngustă şi chiar comică; dar nici în ştiinţă nu putem opera cu metodele elastice şi temerităţile metafizicii întrucât acestea ar duce la stagnare sau chiar la regres în ştiinţă.

Dar Petrovici nu acceptă nici starea de ignorare reciprocă - propusă de unii - între filosofie şi ştiinţă; şi atunci, care ar fi relaţia lor normală? Cea de sprijin şi împrumuturi reciproce - răspunde el - adică să înlocuim vechea lor unitate (chiar identitate) printr-o relaţie de coordonare.

I. Petrovici se înscrie pe linia celor care cred că filosofia, azi, nu mai poate ignora datele ştiinţei: „năvălirea barbarilor" adică datele pozitive şi, în general, rezultatele ştiinţei pot regenera „lumea" subţire a filosofiei. Dar e valabilă şi reciproca: nici ştiinţele „nu trebuie să piardă contactul cu spiritul şi directivele filosofiei, altfel vor avea soarta crengii tăiate, lemn ce nu mai poate înverzi" (p. 76).

Se pune, însă problema - şi Petrovici o pune şi el - care din cele două, filosofia sau ştiinţa - are nevoie mai mult de cealaltă?

Răspunsul este foarte greu de dat şi poate că nici nu există un răspuns sau poate problema însăşi nici nu poate fi pusă; cam în acest fel ar gândi Lucian Blaga.

Petrovici, însă, încearcă un răspuns care are, după părerea noastră, multe elemente raţionale. Filosofia - arăta el - are, în esenţă două părţi: ontologia şi gnoseologia (teoria cunoaşterii) şi trebuie să acceptăm că „metafizica (ce se ocupă de ontologie) trebuie mai mult să ia decât să dea ştiinţelor pe când teoria cunoaşterii, dimpotrivă, mai mult dă decât ia din ele" (p.77).

Indiferent de tipul de filosofie azi nu mai pot fi ignorate datele ştiinţelor; cel ce face acest lucru sau care mutilează datele experienţei pentru a le acomoda gândului său speculativ, creează sisteme cu totul rupte de realitate, fără nici o valoare. Metafizica, deci, trebuie să plece de la aceste date sau, oricum, să le ia în considerare şi - depăşindu-le - să nu piardă total legătura cu ele; este acel „avertisment al experienţei" de care va vorbi şi Blaga. Ce oferă ea, în schimb, ştiinţei? Mai mult sau mai puţin: unele inspiraţii folositoare şi unele ipoteze.

În schimb teoria cunoaşterii - care analizează condiţiile fundamentale ale cunoaşterii - propune metode şi determină valoarea rezultatelor ştiinţelor, mai mult dă decât ia de la ştiinţă. De aceea - zice Petrovici - orice mare descoperire sau teorie ştiinţifică influenţează imediat metafizica timpului, dar poate să nu aibă nici o influenţă asupra teoriei cunoaşterii.

Spre a ilustra această teză Petrovici recurge la un exemplu celebru: teoria relativităţii a lui Einstein.

Ea a avansat idei noi şi uimitoare care au influenţat puternic metafizica (ontologia) secolului nostru; geometriile neeuclidiene - abstracte şi neintuitive - pot explica mai bine lumea decât geometria euclidiană intuitivă; nu există eter; nu există mişcare absolută; nu există spaţiu şi timp absolute etc.

Teoria cunoaşterii în schimb, nu suferă nici o schimbare din cauza acestei teorii ştiinţifice revoluţionare. Ba chiar ea este chemată să-şi pună „viza" de valabilitate „pe pergamentul acestei doctrine" stabilindu-i drepturile ştiinţifice şi caracterul ei general. Einstein însuşi afirmă că a fost îndrumat, în plan metodologic, de D. Hume şi E. Mach care au fost, în primul rând, „teoreticieni ai cunoaşterii". Iar dacă putem accepta că şi teoria cunoaşterii primeşte ceva, acest ceva nu vine din direcţia ştiinţelor aplicate spre real ci din cea a matematicii.

Aşadar, concluzionează Petrovici, - şi nu putem fi decât de acord cu el - este o dovadă de ignoranţă să credem că ceasul filosofiei a trecut sau să o privim ironic. În realitate, „acolo unde nu bate vântul filosofiei, ştiinţa se înnăbuşă şi se ofileşte". (p.82)

Metafizica - afirmă tranşant Petrovici - este posibilă, este necesară şi este o nevoie perenă a raţiunii umane aşa cum este religia pentru oamenii simpli.

Trebuinţa de metafizică rezultă din cel puţin două surse:

1. *O necesitate teoretică* - este vorba de nevoia de unificare a raţiunii noastre în scopul înţelegerii diversului şi pluralităţii.
2. *O necesitate practică* - nevoia de a determina un sens vieţii şi condiţiei umane şi, implicit, un comportament adecvat; pentru aceasta se caută, mai întâi, un sens lumii în ansamblu.

Asemenea argumente sunt necesare mai ales că, chiar în interiorul filosofiei, au apărut adversari ai acesteia, cum ar fi, de exemplu, neopozitiviştii.

Petrovici împarte toţi adversarii metafizicii în două categorii:

1. Cei care consideră problematica ei ca o invenţie de lucruri inexistente.

Acestora li s-a răspuns deja mai sus: indiferent de raporturile metafizicii cu realitatea - sau cu ceea ce numim realitate - ea este inevitabilă, încercând să răspundă unor probleme perene ale spiritului omenesc.

2. Cei care consideră că lucrurile (problemele) la care se referă ea sunt reale dar depăşesc puterera noastră de cunoaştere; un asemenea adversar ar fi fost Kant.

Dar cine ştie, în fond - se întreabă - Petrovici care sunt limitele puterii noastre de cunoaştere? Cine poate spune raţiunii: stop, de aici încolo nu mai treci?

Şi se mai spune că ştiinţa se ocupă de relativ - care este tangibil - iar filosofia de absolut - care este intangibil/ Dar unde este graniţa dintre ele? Oare nu cumva relativul şi absolutul merg mereu împreună? În fapt, ştiinţa şi metafizica fac icoane despre aceeaşi realitate; numai că prima le face cu mai mult relativ şi mai puţin absolut iar, metafizica tinde să le facă cu un maxim de absolut şi un minim de relativ; ar fi deci, nu o deosebire de domenii ci doar de puncte de vedere.

În rezumat, concepţia lui Petrovici privind relaţia filosofie-ştiinţă, este una modernă care afirmă cu argumente numeroase -

unele ingenioase - autonomia filosofiei, specificul ei, statutul ei de formă aparte de cunoaştere, dar cere păstrarea unei legături permanente cu ştiinţa; ba chiar, spre deosebire de Blaga şi în spiritul unui mare respect pentru ştiinţa de azi, el va susţine că filosofia - în latura ei ontologică - nu mai poate ignora ştiinţa şi trebuie să se sprijine pe ea.

b. Filosofia şi ştiinţa la Lucian Blaga

Lucian Blaga este - incontestabil - un filosof creator de sistem în înţelesul propriu al cuvântului. Dar aria preocupărilor sale este foarte vastă şi ea cuprinde şi o analiză pe planuri multiple, a relaţiei filosofiei cu ştiinţa.[30]

Vom rezuma această analiză fără a simplifica, relevând trei aspecte accentuate de Blaga însuşi: o paralelă între problema de tip filosofic şi problema de tip ştiinţific, o critică a scientismului şi teza autonomniei filosofiei exprimată superlativ în creaţia metafizică.

Blaga face o deosebire clară între problema filosofică şi problema ştiinţifică plecând chiar de la condiţiile ce se cer pentru punerea unei probleme în general.

Sunt două categorii de astfel de condiţii:

a) Se cere, mai întâi, o serie de date obiective - de la care se pleacă în formularea problemei - adică acele fenomene, mai mult sau mai puţin înrudite care „nu-ţi dau pace" şi care cer o explicaţie. Acestea, zice Blaga, formează *aria problemei*. Să luăm un exemplu care a făcut şi face multă vâlvă: problema „triunghiului Bermudelor". În acest caz, aria problemei ar fi acea sumă de fenomene paradoxale care s-au petrecut în acea zonă geografică: dispariţii de nave, de avioane etc.

b) Există, apoi, un conţinut ideativ - care nu se găseşte în datele obiective - şi care prefigurează până la un punct, însuşi

---

[30] Lucian Blaga: *Despre conştiinţa filosofică*, Editura Facla, 1974 sau *Opere*, vol. 8.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

răspunsul; adică oricând punem o întrebare avem deja un bagaj de concepte (de idei, chiar cu ajutorul cărora vom elabora răspunsul).

Acest conţinut ideativ, care exprimă, într-un plan mai general, nivelul de cunoaştere al epocii, este numit de Blaga; *Zarea interioară a problemei*. Este un fel de a confirma ideea că oamenii nu-şi pun decât probleme pe care le pot rezolva. În exemplul cu triunghiul Bermudelor zarea interioară a problemei ar fi conceptul de „spaţii paralele" sau cel de „antilume" (legat de „antimaterie" etc.).

Sau alt exemplul dat de Blaga însuşi: pentru Thales, aria problemei ar fi lumea reală în diversitatea manifestărilor ei iar zarea interioară ar fi ideea de substanţă.

Odată acceptată această deosebire între aria problemei şi zarea ei interioară Blaga reliefează o deosebire importantă între filosofie şi ştiinţă.

a) Astfel, aria unei probleme filosofice o constituie, întotdeauna, fie implicit, fie explicit, totul existenţei, chiar când, nemijlocit, se pune problema unui aspect limitat al acesteia; de exemplu, problema raportului subiect-obiect în cunoaştere trimite, obligatoriu, la consideraţii asupra existenţei în totalitate.

Aria unei probleme ştiinţifice este dată, în schimb, de un grup de fenomene clar circumscris; de exemplu, pentru problema naturii sunetului aria problemei sunt fenomenele acustice.

b) Zarea interioară a unei probleme filosofice - obligatorie pentru oricare dintre ele - este alcătuită din factori foarte abstracţi, imponderabili care, adesea, coincid cu conceptele fundamentale ale inteligenţei, cu categoriile în jurul cărora se precipită marile probleme ale culturii umane: existenţă, substanţă, cauză, lege, finalitate, aparenţă, devenire etc. Nici nu putem gândi lumea fără aceste instrumente.

De exemplu: *Existenţa* la Parmenide, *Existenţă şi devenire* la Platon „Indeterminat" la Plotin, substanţă la Spinoza, „materie" la Engels etc.

Zarea interioară a unei probleme ştiinţifice - arată Blaga - este un mod complex, adică un concept sau un ansamblu de concepte mai precise care, adeseori, corespund unui fragment de experienţă. De exemplu pentru problema naturii sunetului, Zarea interioară va fi ideea de fenomen mecanic matematic determinabil.

Deosebirea dintre aria şi zarea interioară ale unei probleme filosofice şi cele ale unei problem ştiinţifice are consecinţe importante: aria infinită şi zarea abstractă şi nedeterminată vor duce, în filosofie, la o foarte mare spontaneitate, la un fel de zburdălnicie a spiritului pe când aria şi zarea determinate vor duce, în ştiinţă, la soluţii precise dar şi la o limitare mai mare a mişcării spiritului.

Tocmai această deosebire clară între filosofie şi ştiinţă, deosebire de domeniu dar şi de instrumente l-a condus pe Blaga la o critică aspră a ceea ce se numeşte *scientism*. El este calificat de Blaga drept o anomalie a spiritului ştiinţific; scientismul intervine atunci când spiritul ştiinţific devine ofensiv dincolo de limitele sale fireşti, adică atunci când ştiinţa vrea să ia în stăpânire teritorii care îi sunt străine prin însăşi natura lor.

Desigur, o ştiinţă anumită poate încerca să invadeze teritoriul altei ştiinţe; un asemenea conflict se rezolvă tot în faţa unei instanţe din interiorul ştiinţei.

Dar există şi încercarea de a „muta atitudini, perspective, metode şi idei, din câmpul ştiinţific în ţinuturi care, prin natura lor, sunt eminamente filosofice" (p.95). Acesta este scientismul propriu-zis; el este tot un fel de filosofie „dar îşi trădează mereu condiţia jalnică de hibrid pentru că mereu crede în superioritatea spiritului ştiinţific care va cuceri teritoriul filosofiei păstrând echipamentul de om de ştiinţă (p.96)."

Blaga recurge la numeroase exemple pentru a dovedi eşecurile scientismului; cu excepţia lui Einstein, care nu ni se pare un exemplu semnificativ (pentru că face o nedreptate marelui savant), celelalte sunt, realmente, manifestări ale unui scientism tipic. Astfel, materialismul mecanicist al secolului XVIII voia să explice orice prin mişcări ale atomilor şi prin legile mecanicii; darwinismul social voia să explice societatea şi istoria prin lupta pentru existenţă şi selecţie naturală; sau energetismul lui Ostmald şi chiar antroposofia lui Rudolf Steiner care încercau să explice lumea doar prin energie sau prin fenomene paranormale etc.

Poziţia lui Blaga este clară şi nu putem să nu fim de acord cu ea: nu putem ignora ştiinţa dar scientismul trebuie respins ca o „deformaţie profesională dobândită în exerciţiul unei vocaţii străină de cea filosofică". Omul de ştiinţă, obişnuit cu concepte şi instrumente specifice ştiinţei, atunci când se amestecă în filosofie voind „să dea lecţii", se comportă „ca un elefant într-o vitrină". El mai este comparat de Blaga şi cu un critic de artă care ar aprecia un tablou măsurând cu precizie dimensiunile lui iar culorile le-ar aprecia după frecvenţa undelor electromagnetice şi compoziţia lor chimică etc. Sau eu l-aş compara cu cel care ar descompune o anecdotă în părţile ei componente şi ar analiza-o dacă este adevărată din punct de vedere fizic etc. caz în care s-ar pierde ceea ce este esenţial, adică poanta.

Dar scientismul apare ca un „duşman" blând al filosofiei în raport cu alţii care consideră filosofia (metafizica) ca atare, ca inutilă sau depăşită.

Blaga îl include şi pe Kant printre duşmanii periculoşi ai metafizicii; fără îndoială această idee poate fi discutată şi chiar respinsă, dar merită atenţie şi argumentele lui Blaga. Kant nega posibilitatea metafizicii ca ştiinţă (doar a metafizicii tradiţionale, adăugăm noi) apelând, mai ales la Antinomii, la acele contradicţii ale raţiunii cu ea însăşi atunci când intelectul trece de marginile a ceea ce poate fi cunoscut.

Dar - se întreabă Blaga - oare antinomicul nu poate reflecta şi el o realitate? Fizica microcosmosului, adică chiar ştiinţa care se ocupă cu cele mai mici componente (cărămizi) ale lumii fizice acceptă, încă de mai mult timp, teoria dualităţii corpuscul-undă, adică realitatea unui comportament contradictoriu al particulelor elementare; în acest caz antinomicul s-ar afla la însăşi temelia lumii fizice.

Este adevărat, apoi, că răspunsurile filosofiei la aceeaşi problemă sunt, desori, diferite şi chiar contradictorii şi înseşi sistemele filosofice devin caduce dar, cu toate acestea, nu scade cu nimic setea spiritului omenesc de infinit şi explicaţii totalizatoare. Aceste sunt comparate de Blaga cu o „fata morgana" permanentă, spre care aspiră mereu spiritul nostru pentru că el nu ştie niciodată dacă nu cumva imaginea din faţă este, totuşi, reală.

Iar mulţimea soluţiilor şi diversitatea sistemelor filosofice care apar, se contrazic, se exclud reciproc, devin caduce etc. nu constituie un motiv de respingere a filosofiei pentru că ele, de fapt, demonstrează că „însăşi problematica spiritului omenesc devine tot mai adâncă şi mai complexă datorită soluţiilor pe rând absorbite de ea. Soluţiile filosofice sunt frunzele ce cad ca să îngraşe şi să fertilizeze lumea în care rădăcinile problematicii spirituale se vor întinde tot mai vânjoase şi vor cuprinde încetul cu încetul tot mai mult spaţiu" (p.72).

Iar momentele importante în evoluţia filosofiei sunt tot atâtea „treziri din somnul infinit în care pluteşte fiinţa noastră".

Nu poate exista, apoi, o filosofie ştiinţifică; ea este o contradicţie în termeni iar eşecul încercărilor lui Descartes şi Husserl de a crea o astfel de filosofie demonstrează cu prisosinţă această teză. Însuşi Kant, care a respins cu argumente memorabile valoarea metafizicii tradiţionale a acceptat până la urmă - şi acest fapt Blaga îl califică drept o răzbunare a metafizicii - tezele teologiei raţionaliste.

În sfârşit Blaga are aprecieri foarte critice la adresa pozitivismului şi neopozitivismului, în special a şcolii de la Viena. Aceştia, în spiritul bunei tradiţii empiriste, cer ca orice propoziţie sau teorie - pentru a fi acceptată, sau pentru a avea sens - să fie reductibilă, în ultimă instanţă la propoziţii - protocol, adică la propoziţiile care să exprime constatări senzoriale, la această pretenţie, ei mai adaugă şi o severă aplicare a unor reguli logice. Conform criteriilor lor întreaga filosofie a lui Heidegger, de exemplu, ar fi alcătuită din propoziţii fără sens. Or, arată Blaga, în pozitivism şi neopozitivism este vorba de o supraevaluare a senzaţiilor şi a regulilor logicii iar dacă am aplica riguros criteriile lor în aprecierea unei teorii sau oricăror alte produse spirituale am ajunge la o golire aproape totală a spiritului de creaţiile de cultură; gândiţi-vă, de exemplu, ce s-ar întâmpla dacă am aplica criteriile neopozitiviste la analiza şi aprecierea unei poezii, îndeobşte moderne. La urma urmei, nici în ştiinţă nu pot funcţiona integral criteriile neopozitiviste iar marele savant Max Planck le-a subliniat, cu mare pătrundere, limitele în sfera fizicii.

De aceea, recunoscând marea valoare şi uriaşa influenţă a ştiinţei asupra spiritului şi civilizaţiei contemporane, nu putem să nu fim de acord cu teza centrală a lui Lucian Blaga privind raportul filosofie-ştiinţă: filosofia este o formă autonomă a culturii umane, cu valorile ei proprii, cu orizonturi care sunt doar ale ei, cu mijloace şi procedee care o singularizează. Suprema autonomie a filosofiei se exprimă în creaţiile metafizicii, adică în sistemele filosofice atotcuprinzătoare, creatoare de lume. Ideile metafizicii pot fi adânci sau înalte şi fără a fi obiectiv valabile - ca ideile ştiinţei - ele trebuie judecate cu instrumente proprii, interioare metafizicii (filosofiei), după criterii intrinseci şi nu aduse din afară. Aceste criterii trebuie să se refere la logica internă, la coerenţa şi articulaţiile interne ale construcţiei filosofice şi nu la criteriul simplist al adecvării la experienţă; (am văzut cum priveşte Blaga relaţia filosofiei cu experienţa). În aceasta constă, mai ales, autonomia filosofiei, autonomia în raport cu ştiinţa dar şi cu arta, cu religia, cu experienţa şi cu orice alt mod de cunoaştere umană.

Şi pentru că, după criteriile neopozitiviste, unii au declarat filosofia lui Heidegger ca o sumă de propoziţii fără sens, am considerat util să arătăm cititorului cum vede Heidegger însuşi - unul din cei mai influenţi filosofi ai secolului nostru - relaţia filosofiei cu ştiinţa. Deci:

c. Filosofie şi ştiinţă la Martin Heidegger

Raportul ştiinţă-metafizică (filosofie) este o problemă veche a gândirii, îndeosebi a filosofiei şi ea a trebuit să survină încă în momentul în care ştiinţele - în stare incipientă - au început să se separe de corpul nediferenţiat al cunoştinţelor numit global şi nu prea potrivit, filosofie. De aceea, problema o întâlnim încă la

Aristotel şi va fi reluată de numeroşi gânditori, îndeosebi în epoca modernă.

Atenţia pe care o acordă Heidegger acestei chestiuni este o prelungire a unei tradiţii mai vechi a filosofiei germane manifestă cu deosebire la Kant şi Schelling, dar soluţia avansată de el va fi alta. El va folosi conceptul de Nimic (Neant) ca instrument esenţial al legăturii dintre ştiinţă şi metafizică (filosofie).

Desigur, mai întâi, Heidegger a trebui să se ocupe de ceea ce noi am numi „definirea ştiinţei" sau, cum zice el „conceptul existenţial al ştiinţei". Dar este posibil un astfel de concept? Întrebarea se pune dată fiind dispersarea extraordinară a ştiinţelor actuale; ceea ce le mai uneşte - dar destul de vag - este doar un oarecare scop practic dar, „a pierit înrădăcinarea ştiinţelor în temeiul esenţei lor".[31] Adică, vrea el se spună - a pierit acea intuiţie a unităţii cunoaşterii pe care o găsim atât de limpede la antici şi chiar în Renaştere.

Şi totuşi, şi azi, este posibil un discurs asupra esenţei ştiinţei tocmai pentru a-i redescoperi unitatea fundamentală cu alte forme de cunoaştere, (În speţă cu cea metafizică). Pentru aceasta Heidegger întreprinde „o analiză existenţială" a posibilelor „feluri de a fi" ale fiinţării numită OM (Dasein). Între aceste posibile „feluri de a fi" ale Dasein-ului se înscrie şi raportarea acestuia la Fiinţarea care nu este el însuşi; aceasta este, de fapt, într-o primă definiţie, „conceptul existenţial al ştiinţei" la Heidegger (în „Fiinţă şi timp").

În Introducerera la „Interpretarea fenomenologică a Criticii raţiunii pure a lui Kant" el se ocupă, în mod explicit, de acest concept existenţial al ştiinţei (al ştiinţei în general). El defineşte ştiinţa ca „raportare cognitivă" a omului la „fiinţarea însăşi", raportare de tip dezvăluitor. Deci, a discuta conceptul existenţial al ştiinţei înseamnă a înţelege ştiinţa ca modalitate a raportării cognitive la

---

[31] M. Heidegger. *Ce este metafizica?* în *Repere pe drumul gândirii*. Editura Politică. Bucureşti. 1988. p.34.

Fiinţare, în cadrul unei „modalităţi de a fi" proprie doar omului-existenţei, Dasein.

Dar această „existenţă" (Dasein) se prezintă sub mai multe feluri sau nivele, în principal două. Nivelul inferior este simplul fapt de a exista, este Dasein-ul surprins în comportamentul său curent şi la nivelul unei înţelegeri difuze a fiinţei - este planul ontic sau existenţial. Nivelul superior - ontologic sau existenţial - intervine atunci când Dasein-ul ajunge să înţeleagă propria sa „constituţie de fiinţă", adică ajunge să degaje, din această „constituţie" caracteristicile de fiinţă ale Dasein-ului pe care Heidegger le numeşte „existenţialii" şi care ar fi: faptul de a fi în lume, faptul de a fi laolaltă cu, înţelegerea (cunoaşterea), libertatea, proiectul, grija, faptul de a nu fi întru moarte etc.

Între aceste „existenţialii", caracteristici specifice doar existenţei, Heidegger include şi cunoaşterea care cuprinde şi raportarea cognitivă de tip dezvăluitor la fiinţarea însăşi - adică ştiinţa. Ori, Dasein-ul este fiinţarea prin care este posibilă „ştiinţa fiinţei" adică ontologia. Deci atât ştiinţa cât şi ontologia (ca filosofie) sunt „existenţialii" ale Dasein-ului şi prin însuşi acest fapt - având, deci aceeaşi sursă - pot fi considerate ca fiind într-o strânsă relaţie.

Dar în ce constă această relaţie şi cât este ea de strânsă?

Heidegger va răspunde la această întrebare în „Ce este Metafizica" iar răspunsul va rezulta din analiza raportului Fiinţare-Nimic (Neant).

În lucrarea amintită el nu se ocupă de definirea ştiinţei, de trăsăturile modului specific de raportare a Dasein-ului la fiinţare care este ştiinţa ci doar de un anumit aspect al acestei raportări. Întâi el constată gradul înalt de separare a domeniilor ştiinţelor actuale, a căror unitate originară s-a pierdut, şi numai organizarea tehnică a universităţii şi facultăţilor, ca şi caracterul practic al scopurilor lor, le mai conferă o oarecare coerenţă. Cu toate acestea există, în toate ştiinţele, o poziţie comună în raportarea lor la fiinţare, poziţie care le diferenţiază de cunoaşterea pre sau extra ştiinţifică; ele dau implicit sau explicit, primul şi ultimul cuvânt lucrului însuşi, fapt care conferă, de altfel, eficacitatea şi rolul lor dominator bine cunoscute în lumea de azi.

Aşadar, ceea ce este comun tuturor ştiinţelor este - cum spune Heidegger - raportarea lor exclusiv la fiinţare la nimic altceva (supunerea faţă de lucru).

În cadrul Dasein-ului ştiinţific - caracterizat prin triada: relaţie cu lumea, atitudine, irumpere, - unitatea (inclusiv a ştiinţelor) este dată tocmai de această raportare numai şi numai la Fiinţare.

> *Acel ceva către care se îndreaptă relaţia cu lumea este fiinţarea însăşi şi altceva nimic. Acel ceva de la care pornind orice atitudine îşi află călăuzirea este fiinţarea însăşi şi în plus nimic.*
>
> *Acel ceva cu care se confruntă cercetarea în irumpere este fiinţarea însăşi - şi dincolo de ea nimic ... De cercetat nu e decât fiinţarea şi altceva nimic; fiinţarea doar, şi în plus nimic; fiinţarea singură şi dincolo de ea nimic.*[32]

Dar, constată Heidegger, iată, tocmai atunci când ştiinţa vrea să-şi determine cât mai precis temeiurile şi scopurile ea aminteşte de această fantasmă şi grozăvie (pentru ea) care este Nimicul.

Ştiinţa nu vrea să ştie nimic în legătură cu Nimicul. Dar tocmai atunci ea îl cheamă înapoi: tocmai când vrea să-l înlăture, ea îl cheamă. Şi Heidegger îşi propune să afle ce se ascunde în spatele acestei dileme. Dar pentru aceasta va trebui să aflăm ce este acel ceva pe care ştiinţa vrea să-l alunge cu atâta înverşunare: Nimicul.

Dar întrebarea însăşi „Ce este Nimicul?" nu cumva este lipsită de sens? Cum pot să aflu „Ce este?" ceva, când acest ceva este definit ca opusul absolut al Fiinţării, adică, în fond, a lui ceea ce este? Deci, nu pot să spun Nimicul „este" aşa sau altfel, cutare sau cutare lucru. S-ar părea că cercetarea se opreşte aici (şi atunci nici

---

[32] Ibidem, p.35.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ştiinţa n-ar mai avea rost să respingă o fantomă). Dar aceste consideraţii sunt conforme cu logica tradiţională - mai ales cu principiul noncontradicţiei - care ne-ar cere ca atunci când căutăm Nimicul, intelectul să fie mijlocul, iar gândirea calea.

Conform acestei logici spune, în esenţă Heidegger - ar rezulta că Nimicul este un simplu produs al operaţiei logice numită negare şi al Nu-ului conţinut în orice negare. Deci, Nu-ul şi negarea aparţin intelectului, el este cel care le utilizează şi tot intelectul - urmând logica - ne spune că problema Nimicului este una care se mistuie pe sine întrucât Nimicul este negarea totalităţii fiinţării, este ne-fiinţarea în chip absolut.

Supremaţia logicii sau calea intelectului, anulează, deci, problema Nimicului.

Dar Heidegger răstoarnă perspectiva. Oare de ce n-am considera că lucrurile stau invers? Nu Nimicul depinde de Nu şi Negare, ci Nu-ul şi Negarea există doar pentru că există Nimicul. Şi el afirmă fără să demonstreze: „Nimicul este mai originar decât Nu-ul şi Negarea."[33]

Dacă este aşa, atunci însuşi intelectul şi instrumentele sale, Nu-ul şi Negarea - depind într-un fel oarecare de Nimic şi atunci intelectul nu mai poate avea pretenţia să judece Nimicul. Dispare astfel şi lipsa de noimă a întrebării referitoare la Nimic, lipsă de sens reliefată pe calea intelectului. Deci, se poate pune, totuşi, întrebarea referitoare la Nimic. Dar dacă Nimicul devine obiectul căutării „el trebuie mai întâi de toate să fie dat, să-l putem întâlni". Dar unde să-l căutăm şi cum să-l găsim?"

Iar apar dificultăţi: omul caută întotdeauna ceva despre care se ştie că există. Dar cum să cauţi Nimicul? Există oare o căutare pură şi o găsire pură? Repet, nu este vorba de Nimicul din limbajul cotidian, banal, care - aşa cum spune Heidegger - circulă cu de-la-sine - înţelesul - său şi poate fi chiar definit, ci este vorba de Nimicul ca deplina negare a totalităţii fiinţării.

---

[33] *Ibidem*, p.38.

De fapt, aceasta este calea: întâi să „găsim" totalitatea ființării pentru ca, mai apoi, prin negare, să ajungem la Nimic. Dar noi suntem ființe finite și nu putem accede la totalitatea ființării. Am putea însă să o gândim și apoi să negăm această totalitate gândită și să obținem Nimicul. Dar astfel, noi am urmat tot calea intelectului și am văzut că acesta consideră că însăși problema Nimicului este fără sens; apoi am obținut Nimicul prin negarea totalității ființării imaginate, ceea ce contravine premisei că Nimicul este mai originar decât Nu-ul și Negarea. Și atunci Heidegger consideră că pentru a ajunge la totalitatea ființării și, implicit la Nimic, trebuie să părăsim calea intelectului și să abordăm calea unei experiențe fundamentale a Nimicului. (Calea afectivității).

Astfel, fără a mai intra în amănunte, arătăm că Heidegger considera că întregul (totalitatea) Ființării se poate revela Dasein-ului nostru pe calea a două sentimente: Plictisul autentic, profund și bucuria pe care o trezește în noi prezența Dasein-ului unui om pe care îl iubești."

S-ar putea crede că Nimicul poate fi obținut acum prin Negarea totalității ființării revelată pe căile de mai sus; dar, în acest caz, iar ar trebui să apelăm la negare și, implicit, la intelect, căi pe care Heidegger le-a abandonat. Astfel încât și Nimicul se va revela Dasein-ului nostru tot pe calea unui sentiment și anume Teama (Angst).

Nu putem intra în detalii, dar trebuie să precizăm că nu este vorba de teama de ceva anume sau pentru ceva anume pe care Heidegger o numește frică, sentiment pe care îl încercăm aproape zilnic. Este vorba de acea Teamă rară de ceva și pentru ceva indeterminat când - așa cum zice Heidegger - „îți este urât" în general. Atunci ne împresoară o mișcare de îndepărtare și alunecare a ființării în întregul ei, ființarea ne scapă, nu mai rămâne nici un punct de sprijin, ne copleșește acest „nici un"; teama revelă nimicul. Ființarea în întregul ei ne scapă, alunecă; rămâne prezent doar purul Dasein. Nimicul ne cotropește, ne reduce la tăcere astfel încât orice rostire a lui „este", rămâne mută în fața lui.

Pe scurt, atât întregul Fiinţării cât şi Nimicul, ca opus absolut al acesteia, se revelă Dasein-ului nostru pe calea unor experienţe de tip afectiv. Indiferent cum judecăm aceste consideraţii ale lui Heidegger, problema care se pune mai departe este raportul între fiinţare şi nimic aşa cum apare el în aceste experienţe.

Adică, o dată revelată în teamă, Nimicul neagă, elimină Fiinţarea? Dimpotrivă - zice Heidegger - „Nimicul se întâlneşte în Teamă laolaltă cu Fiinţarea în întregul ei ... Nimicul se manifestă anume odată cu Fiinţarea şi pe seama fiinţării, ca una care ne scapă alunecând în întregul ei".[34] Dar şi invers: „Abia în noaptea luminoasă a Nimicului ivit odată cu teama, se naşte starea originară de deschidere a Fiinţării cu Fiinţare; faptul că ea este Fiinţare - şi nu nimic ... esenţa Nimicului care, în chip originar, nimiceşte, constă în aceasta: abia Nimicul aduce Dasein-ul în Faţa Fiinţării ca Fiinţare."[35]

Deci Fiinţarea şi Nimicul sunt oarecum simultane şi nu succesive, sunt legate absolut unul de celălat sau - cum spune Mircea Florian - „Neantul esre învelişul existenţei sau existenţa este încrustată în neant".[36]

Dar Heidegger merge mai departe şi consideră că numai starea de revelare a Nimicului, menţinerea Dasein-ului în Nimic, adică aflarea lui dincolo de fiinţare (transcendenţa) - face posibilă starea de revelare a Fiinţării ca Fiinţare pentru Dasein-ul uman. Nimicul, deci, nu survine în sine, el nu este nici un obiect, nici ceva de ordinul fiinţării, dar se revelă întotdeauna odată cu Fiinţarea şi face posibilă revelarea Fiinţării.

Dar starea - de - menţinere a Dasein-ului în Nimic, care înseamnă depăşirea Fiinţării în întregul ei (transcendenţa) condiționează Metafizica pentru că Metafizica este tocmai „modalitatea de a întreba trecând dincolo de ființare, în așa fel încât ființarea să poată fi redobândită ca atare în întregul ei, pentru înțelegere."[37] De aceea, întrebarea referitoare la Nimic este una prin excelență metafizică și îmbrățișează întregul metafizicii: ea ne prinde și pe noi, adică Dasein-ul care pune întrebarea.

---

[34] *Ibidem*, p. 39-40.

[35] *Ibidem*, p.43-44.

[36] Mircea Florian, ***Recesivitatea ca structură a lumii.***

Am văzut că Dasein-ul științific pretinde să se raporteze numai și numai la Ființarea însăși și în nici un fel la Nimic. Dar, susține Heidegger, el nu este posibil decât dacă, originar, se menține în Nimic; el nu se poate înțelege pe sine decât în măsura în care ia în seamă Nimicul, adică - mai limpede - nu este posibilă raportarea la Ființare, proprie științei, fără a înțelege Nimicul ca temei al Dasein-ului. Numai în măsura în care Nimicul este manifest, știința poate face din Ființare, obiect de cercetare. De unde „numai în măsura în care există, pornind de la Metafizică, știința are puterea de a-și regăsi, fără încetare menirea, pe care i-o conferă însăși esența ei: nu acumulare și ordonare de cunoștințe, ci deschiderea, care trebuie împlinită mereu din nou, a întregului spațiu al adevărului propriu naturii și istoriei."[38]

La baza științei și cauză a ei este „de ce-ul?". El, însă, se naște din uimire, iar uimirea provine din stare de revelare a Nimicului. Numai pentru că „de ce-ul?" are această sursă noi putem întreba despre temeiuri și putem întemeia.

Nu putem, deci, parveni la Ființare decât atunci când Dasein-ul nostru se menține în Nimic, adică trece dincolo de Ființare în întregul ei. Dar această trecere dincolo este tocmai metafizica (filosofia). Astfel, metafizica ține de însăși natura omului: ea nu este o disciplină școlară, ci Dasein-ul însuși.

---

[37] M. Heidegger, *op.cit.*, p.47.

[38] ***Ibidem***, p.50.

BCU IASI / UNIVERSITY LIBRARY

Ştiinţa apare ca o experienţă secundă în raport cu această experienţă fundamentală care este trecerea - dincolo, adică menţinerea în Nimic.

> *Tocmai de aceea - zice Heidegger - nu există nici o ştiinţă a cărei rigoare să se ridice la gravitatea metafizicii. Filosofia nu poate fi măsurată nicicând cu etalonul ideii care e propriu ştiinţei.*[39]

Aşa după cum nu putem gândi Fiinţa fără a apela la Nimic ca altul absolut al Fiinţei, nu putem întemeia ştiinţa decât în altul său absolut care este Filosofia; presupoziţia Fiinţării este Nimicul, a Fiinţei este Metafizica, a Dasein-ului ştiinţific este Dasein-ul metafizic.

Pe o cale ocolită şi originală, Heidegger reafirmă teza dragă clasicismului german imposibilitate ruperii ştiinţei de filosofie întrucât legătura se află la nivelul temeiului.

---

[39] *Ibidem*, p. 50.

CAPITOLUL IV

FILOSOFIE ŞI RELIGIE

A 1. *Relaţia filosofie-religie însoţeşte întreaga lor istorie.*

Am văzut că, îndeosebi în epoca modernă şi contemporană, un adversar periculos al filosofiei este scientismul pe care unii filosofi îl consideră chiar adversarul principal. Dar tentaţia spre scientism apare încă din antichitatea greacă atunci când gânditori remrcabili - între ei chiar Platon şi Aristotel - au crezut că pot defini cunoaşterea ca atare, drept cunoaştere ştiinţifică: dar tot de atunci şi apoi, deseori, în epocile ulterioare, până azi, pentru a depăşi tipul de cunoaştere propriu ştiinţei şi îngustimea scientistă, filosofia cere „ajutorul" religiei pentru că tocmai aceasta pretinde că răspunde aspiraţiilor sufletului omenesc spre infinit şi totalitate.

Aceasta a fost - de exemplu - soluţia adoptată de Platon: el a condamnat cultura timpului său în numele ştiinţei incipiente dar a depăşit, apoi, gândirea prozaică a ştiinţei şi a preferat analizei ştiinţifice prin concepte, limbajul simbolului şi mitului unde se unesc inspiraţia religioasă şi inspiraţia poetică. Tentaţiile scientismului au fost substituite de cele ale estetismului şi religiozităţii. Pe bună dreptate Pascal îl considera pe Platon un precursor al creştinismului iar F. Nietzsche vedea în creştinism „un platonism pentru popor".

Pascal considera, deseori, filosofia ca introducere în misterele religiei, în timp ce Nietzsche vedea în religie doar o versiune exoterică şi vulgară a adevărurilor de care nu se poate ocupa decât o filosofie aristocratică: dar această opoziţie dintre Pascal şi Nietzsche face şi mai interesantă convergenţa lor atunci când, ambii, sesisează apropierea inspiraţei platonice de inspiraţia religioasă.

Observăm că apropierea dintre filosofie şi religie datează încă de la începuturile filosofiei, ba chiar unii gânditori găsesc aceste începuturi în sânul religiei; este aici - în acest al doilea punct de vedere - o vădită exagerare întrucât apropierea de care vorbeam nu s-a realizat fără dificultăţi niciodată; ba chiar aceste dificultăţi sunt un fel de vechi ca şi apropierea însăşi.

Să ne amintim de evenimentul exemplar al condamnării şi morţii lui Socrate, unul din întemeietorii filosofiei. Apropierea inspiraţiei platonice de inspiraţia religioasă - de care vorbeam - era, fără îndoială, conformă cu caracterul lui Platon care a făcut din Academie o confrerie religioasă (cum făcuse, din Şcoala sa, şi Pitagora) şi al cărui temperament de poet se acorda spontan cu limbajul religios al simbolului şi mitului. Totuşi opera lui Platon nu începe şi nu se ordonează în jurul unui mit, ci al unei istorii reale, cea a procesului şi a morţii lui Socrate. Această istorie este exemplară pentru întreaga filosofie, pentru că - într-un fel - este istoria întemeierii sale. Numai că istoria condamnării şi morţii eroului fondator al filosofiei este una religioasă, şi aceasta în însuşi fondul ei pentru că acuzaţia principală adusă lui Socrate a fost cea de impietate. Mai precis, Socrate era acuzat de „a nu fi recunoscut zeii cetăţii şi a de a fi introdus zei noi". În această formă, acuzaţia nu este, de fapt, una de impietate (necredinţă), ci mai degrabă una de inovare în materie religioasă; Socrate, vizat de această acuzaţie, nu apare ca un religios absolut. Dar Apologia lui Platon lasă să se înţeleagă, mai mult implicit, că Socrate a fost acuzat de ateism; de exemplu, Meletos - unul din acuzatori - îi reproşează că nu crede că soarele şi luna au fost zei şi că nu vede în ele decât o bucată de piatră şi una de pământ. De aceea Platon, pentru a salva pietatea lui Socrate îl acuză, la rândul său pe Meletos de a fi aplicat procedeul pe care azi, l-am numi amalgam; anume, afirmând că Socrate este adept al concepţiei naturaliste al magistrului său Anaxagoras şi întrucât Anaxagoras a fost condamnat pentru impietate, atunci această condamnare trebuie să-i lovească şi pe adepţii lui, inclusiv pe Socrate.

În alte dialoguri - de exemplul Banchetul - Platon ne arată în Socrate un credincios care la sfârşitul unei zile şi nopţi de meditaţie adresează rugăciuni zeilor şi soarelui iar Xenofon, la rândul său, scrie faptul că Socrate oferea zeilor sacrificiile impuse era un lucru îndeobşte cunoscut.

Şi totuşi, de ce credincioşii, care erau cetăţenii Atenei au condamnat un credincios din rândul lor pentru motive religioase? Răspunsul la această întrebare se află în starea socială şi mentalitatea timpului - în Atena secolelor V-IV î.e.n. - cât şi în planul mai general al raporturilor dintre credinţă şi raţiune, dintre instituţii (religioase) şi individ aşa cum s-au manifestat ele în diferite vremuri.

Astfel, deşi Socrate era, fără îndoială, un om religios, exista ceva în religiozitatea sa care-i deranja pe ceilalţi, pe adepţii religiei oficiale. Socrate amintea mereu de o Voce, de un Demon, care, încă din copilărie, îi dăduse un fel de „dar al ghicirii" şi care-l sfătuia nu ce să facă ci, mai ales, ce să nu facă.

Dar Socrate nu era singurul care pretindea că are „darul ghicirii"; profetismul, darul divinaţiei (al ghicirii) nu erau deloc străine religiei greceşti a vremii. Numai că profeţii şi ghicitorii, pentru a fi autorizaţi şi a nu fi suspectaţi de autoritatea religioasă, trebuiau să se înscrie şi să aparţină unei confrerii cunoscute. Socrate greşea în faţa acuzatorilor săi, tocmai pentru că el exersa acest dar în mod privat şi această greşeală era cu atât mai gravă cu cât acel Demon al său era unul critic care-l sfătuia nu cum să acţioneze ci cum să se abţină de a face ceva.

Atena vremii era - aşa cum a recunoscut şi Platon - cetatea cea mai liberă a grecilor. Era prima democraţie din istorie şi, totuşi, sistemul său politic era încă rudimentar şi fragil, nedegajat complet de originile sale patriarhale şi religioase. De aceea, Atena era traversată, din când în când, de puseuri de fanatism care au condamnat pentru impietate - în afara lui Socrate - şi alţi gânditori de talia lui Protagoras, Anaxagoras, Aristotel. Erau procese religioase dar şi politice pentru că religia greacă era o religie civilă: erau reacţii violente ale mentalităţii tradiţionale, iar atingerea credinţei era percepută ca un atentat la ordinea socială pe care o garanta credinţa. Şi era firesc să fie aşa într-o vreme când nu se făcea aproape nici o deosebire între laic şi profan, între religie şi viaţa civilă. Întreaga viaţă a individului şi a cetăţii era ordonată de viziunea religioasă iar orice contestare în direcţia religiei era asimilată cu un atentat la adresa sănătăţii spirituale a omului şi a ordinii sociale. De aceea şi libertatea învăţământului şi a gândirii filosofice va fi percepută ca un asemenea pericol mai ales într-o perioadă când filosofi ca Protagoras scriau:

„Despre zei nu ştim nimic, nici că sunt, nici că nu sunt, nici care este aspectul lor; multe ne împiedică să ştim acestea, absenţa evidenţei şi scurtimea vieţii omeneşti".[40]

Acestea au fost motivele condamnării lui Socrate care ţin de timp şi de loc, adică de Atena sec. IV-V î.e.n., de instituţiile şi mentalităţile vremii.

Dar am spus că mai există un motiv care aparţine planului mai general al conflictului dintre credinţă şi raţiune.

Socrate, deşi era un spirit religios, avea încredere în acelaşi timp şi în propriul său geniu. Una din greşelile pe care religia le reproşează, deseori, filosofiei se află aici, în credinţa în puterea raţiunii. Orice religie dă naştere şi unei instituţii (cum ar fi Biserica, în cazul creştinismului) care îşi asumă dreptul exclusiv de a revela adevărul. Acest lucru este valabil şi pentru această curioasă religie greacă antică unde credinciosul n-avea, de fapt, o teologie ci doar nişte fabulaţii poetice (Hesiod, Homer). Filosofia, ca şi ştiinţa - de altfel - devine suspectă religiei instituite şi instituţionalizate pentru că ea are pretenţia de a descoperi adevărul prin propriile puteri, adică prin puterile gândirii libere. În fond, este indiferent dacă filosoful este ateu sau credincios, el este suspect pentru că sprijină credinţa sa pe raţiuni personale şi că încearcă să justifice şi să întemeieze propria credinţă cu ajutorul raţiunii. Nu are importanţă dacă filosoful îşi justifică filosofia prin argumente religioase - cum făcea Socrate care îşi reclama o misiune divină sau atribuia zeilor manifestări ale geniului său - păcatul rămâne şi aceasta constă în încrederea pe care o acordă filosofia gândirii libere, raţiunii, ca unic instrument de căutare a adevărului.

---

[40] Protagoras: *Despre zei. Exorde, în Filosofia greacă până la Platon*. Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, volumul III, pag. 213.

Istoria filosofiei şi cea a ştiinţelor în etapa filosofică a constituirii lor este încărcată de conflicte şi tensiuni. Aceste conflicte au devenit şi mai dramatice în epocile în care religia domina aproape absolut conştiinţele şi viaţa oamenilor.

Persecutarea liberei cugetări - filosofice şi ştiinţifice - nu a fost proprie doar religiei greceşti. Creştinismul a condamnat şi el folosirea liberă a gândirii ca ateism, ca necredinţă sau orgoliu demoniac; este suficient că amintim pe Abelard, Bruno sau Galilei.

Dar, pe de o parte, problema şi-a pierdut azi din importanţă, întrucât raportul filosofie-religie se pune în alţi termeni, iar, pe de altă parte, statele moderne, sunt - în cele mai multe cazuri - laice şi nu mai este posibilă nici acceptată de conştiinţa publică persecuţia din motive religioase.

Şi mai trebuie să subliniez un aspect foarte important care va fi tratat pe larg în capitolele următoare: să nu se înţeleagă că filosofia şi religia, au avut numai relaţii conflictuale, că, s-au exclus reciproc oriunde şi oricând. Dimpotrivă, ele au interferat permanent, şi-au împrumutat reciproc probleme şi soluţii, au luptat împotriva unor duşmani comuni. Unul din aceştia este scientismul, prejudecata tehnocratică după care şi filosofia şi religia, ar fi forme de cunoaştere depăşite.

Aş putea afirma că fanatismul tehnocratic, scientist, constituie, azi, pentru filosofie o ameninţare mai periculoasă decât fanatismul religios. Şi dacă, împotriva credinţei revelate prin autoritatea (instituţia) religioasă, filosofia afirmă încrederea sa în cercetare şi gândire personală, liberă - care întemeiază şi ştiinţa - împotriva îngustimilor scientiste, filosofia apelează oarecum la religie, afirmând aspiraţia, esenţial religioasă, a gândirii spre infinit şi totalitate. În orice caz, filosofia nu poate renunţa la conştiinţa relaţiei, cu cât mai polemică, cu atât mai strânsă, care a existat de-a lungul întregii sale istorii, între problematica sa şi cea a religiei.

A.2. Filosofia şi Religia se află în unitate

Desigur este vorba de o unitate contradictorie sau, după terminologia lui Hegel, de una „dialectică". Unitatea s-a manifestat mai ales în vremurile de început pentru a deveni, ulterior, o unitate tensionată, preponderent contradictorie. Cât despre conflictul dintre ele, acesta va fi tratat în capitolul următor.

Am văzut deja că filosofia, încă de la origine îşi propune, cu îndrăzneală, să-şi construiască propriul tip de cunoaştere, independent şi superior celui al artelor sau ştiinţelor. Soluţia se află în alegerea obiectului, astfel încât ea a ales unul demn şi elevat, adică divinul; dar acesta se află şi în centrul preocupărilor religiei, astfel că unitatea celor două forme de cunoaştere, filosofia şi religia, îşi are sursa în obiectul comun de studiu.

Astfel, pentru Aristotel, filosofia este, ea însăşi, o „ştiinţă divină" în sensul că are divinitatea ca obiect; filosofia apare, deci, ca o teologie.

Dar filosofia este „ştiinţă divină" în două sensuri: a) pentru că ea se ocupă de primele principii („Dumnezeu este oarecum şi principiul tuturor cauzelor" - Aristotel) şi b) pentru că numai Dumnezeu o posedă. Aristotel scrie:

„ ... căci ştiinţa care e cea mai divină e, în acelaşi timp, şi cea mai vrednică de cinste. Şi aceste însuşiri le are numai ea (filosofia - n.n.); şi anume, din două puncte de vedere: întâi pentru că ştiinţa divină e aceea pe care o posedă, prin excelenţă divinitatea şi, în al doilea rând, aceea care, dacă e cu putinţă, ar avea ca obiect divinul".[41]

Aristotel, însă, deşi este de acord cu ideea celor dinaintea sa, că ştiinţa divină, în întregimea ei, o posedă doar Zeul, crede că şi omul, într-o anumită măsură, poate participa la această cunoaştere; pentru că nu trebuie să ne luăm după toate „scornelile poeţilor" şi să credem că divinitatea este invidioasă, ci, mai degrabă, să-l urmăm pe Platon care spune că „gelozia nu poate fi în inima

---

[41] Aristotel: *Metafizica*, Editura Academiei, 1965, cap.2, 983 a, p.56.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

zeilor", şi deci, nu trebuie să credem că-i interzisă complet omului cunoaşterea cauzelor şi principiilor prime. Aristotel sfătuieşte, deci, omul, să încerce să guste din fericirea gândirii devine.

Dar ce înseamnă că Dumnezeu posedă ştiinţa divină? Nimic altceva decât că Dumnezeu se gândeşte pe sine, gândeşte asupra lui însuşi. Filosofia înseamnă, deci, participarea omului la mişcarea gândirii, prin care Dumnezeu se gândeşte pe sine. Dar o asemenea întreprindere, depăşeşte forţele pur umane şi este posibilă doar, în măsura în care omul are în sine ceva divin, iar acele momente, puţine la număr, constituie cea mai mare fericire din viaţa omului (Metafizica XII, 7, 1072b, p.386).

Prin filosofie omul participă la fericirea divină şi, deci, aceste momente sunt puţine şi rare şi nu la îndemâna oricui; ele merită tot efortul.

„Deci, nu trebuie să-i urmăm pe acei care ne sfătuiesc să avem idei omeneşti pentru că suntem oameni şi nici idei mortale pentru că suntem muritori"[42].

A3. Filosofia şi continuarea creştină a teologiei.

S-a scris mult despre raporturile creştinismului cu filosofia greacă; mai precis despre influenţele pe care le-a suferit, de-a lungul secolelor teologia creştină din direcţia filosofiei greceşti. De la primii scriitori creştini (Sfinţii Părinţi) până la Toma d'Aquino, şi, în general, până la scolastică, influenţa filosofiei greceşti n-a încetat să crească. Mă vor referi doar la direcţiile majore ale acestei influenţe.

Am văzut că Aristotel credea că Dumnezeu nu poate fi gelos, încât să nu permită omului să participe la cunoaşterea - limitată, este adevărat - a divinului, întrucât şi omul are ceva divin în el. În exerciţiul acestei cunoaşteri, omul găseşte suprema fericire.

Fără îndoială, Aristotel nu credea într-o nemurire personală, adică a individului în întregimea lui, el exprimă doar certitudinea, dată de clipele de fericire când omul participă la cunoaşterea divinului, că există în noi ceva divin, care nu poate să dispară odată cu moartea noastră; acest ceva este partea raţională a sufletului nostru (hegemon logistikon), cea mai impersonală componentă a acestuia. O asemenea doctrină a supravieţuirii n-are nimic creştin în ea. Totuşi, originând fericirea în contemplaţie şi afirmând nemurirea unei părţi a sufletului nostru, Aristotel a permis teologiei creştine să definească fericirea în termeni de cunoaştere, adică tot prin contemplaţie.

---

[42] Aristotel: *Etica nicomahică* X. 7. 1177. b 30-1178 a 2.

Promisiunea mesianică creştină este cea a unei vieţi eterne, care este o eternă fericire întrucât este participarea eternă la viaţa divină. Dar această participare este o participare la cunoaşterea perfectă - a spus Aristotel - iar Sf. Apostol Pavel va defini fericirea veşnică tot ca o cunoaştere perfectă:

„Pentru că în parte cunoaştem şi în parte proorocim. Dar când va veni ceea ce e desăvârşit, atunci ceea ce este în parte se va desfiinţa ... Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci faţă către faţă; acum cunosc în parte dar atunci voi cunoaşte pe deplin precum am fost cunoscut eu”.[43]

Aşadar, încă Sf. Pavel a fost influenţat de filosofia greacă: deşi era evreu, el n-a fost străin de această filosofie şi de cultura greacă, în general, mai ales că elina era o limbă de comunicare universală. El admitea că există o revelaţie a unui Dumnezeu universal pe care o găsim mărturisită într-o bună parte a filosofiei şi culturii greceşti, chiar dacă grecii n-au cunoscut promisiunea făcută lui Avraam şi reînnoită prin Messia; Dumnezeu se manifestă prin inteligenţa umană:

---

[43] Ap. Pavel: *Corinteni* II. XIII. 9. 10, 11 în Biblia, Bucureşti. 1968, p. 1290.

„Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi, adică veşnicia lui putere şi Dumnezeire ...”[44]

Teologii creştini de mai târziu s-au inspirat, astfel, din filosfia greacă şi din mesajul apostolioc pentru a defini fericirea ca „bucurie a adevărului” (Augustin; Confesiuni X, 23) şi nu a oricărui adevăr, ci a adevărului suprem care este cel al lui Dumnezeu însuşi. Când F. Augustin dă un asemenea sens binelui şi adevărului el se sprijină, în mod evident, pe Aristotel şi scrie în Summa Theologiae:

„Binele constă în cunoaşterea adevărului şi el nu constă în cunoaşterea oricărui adevăr - ci el constă în cunoaşterea perfectă a adevărului suprem aşa cum acest lucru este evident după filosof” (2, 2ac, q, 167 a I, ad I).

Am arătat, încă de la început, că filosofia greacă îşi formează o teologie pentru a găsi în cunoaşterea lui Dumnezeu bucuria şi forța necesară ridicării deasupra cunoaşterii ştiinţifice simple; la rândul ei, teologia creştină va găsi în gândirea greacă argumente pentru o definire a fericirii prin gândire contemplativă. Putem conchide, fără teama de a greşi, că filosofia greacă a oferit gândirii creştine atât justificarea fundamentală pentru o teologie ca ştiinţă speculativă, cât şi mijloacele conceptuale pentru a elabora astfel o ştiinţă.

Teologia greacă a putem numi „teologie naturală” întrucât afirmă posibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu prin „luminile naturale”: aceste „lumini”, sunt, în principal, două: legea morală înscrisă în conştiinţa oricărui om şi cunoaşterea raţională a naturii: ambele sunt căi spre cunoaşterea divinului. Se numesc căi naturale pentru că ele nu presupun mijloacele supranaturale ale revelaţiei iar o asemenea cunoaştere se poate numi şi filosofică şi o găsim, aşa cum am arătat, definită în filosofia greacă.

Dar teologia creştină va fi duală.

---

[44] Ap. Pavel: *Corinteni* I. 16 in Biblia. p.1263.

a) Pe de o parte, ea reia idealul contemplativ al filosofiei greceşti; ea apare ca un exerciţiu speculativ al raţiunii a cărui justificare şi mijloace, teologii creştini le-au găsit în filosofia greacă. Această tendinţă este evidentă mai ales în tomism care apare, din aceste punct de vedere, ca o prelungire a aristotelismului. Aristotel a fost primul care a afirmat posibilitatea apropierii omului de divin prin exerciţiul gândirii, subordonând, astfel, virtuţile morale - care privesc acţiunea - virtuţilor intelectuale care permit contemplarea.

Tomismul va situa şi el, în consecinţă, virtuţile intelectuale deasupra celor morale; acţiunea - arată Sf. Toma - se adresează trecătorului, pe când contemplaţia se adresează eternului; acţiunea nu-şi găseşte scopul în ea însăşi, ci doar oferă mijloace contemplaţiei; virtuţile morale au doar o utilitate socială pe când, deasupra lor, mai demne şi mai nobile sunt virtuţile intelectuale.

Comentând cea de-a VI-a fericire: „Fericiţi cei cu inimă curată căci aceştia îl vor vedea pe Dumnezeu" (Matei; 5,8), Sf. Toma deosebeşte două forme de puritate: prima, este puritatea de ordin moral (cea care curăţă afectivitatea de sentimentele dezordonate) iar a doua este „puritatea unui spirit scăpat de imaginaţie şi erori".

Numai pe această a doua cale (puritate), adică pe calea cunoaşterii, a raţiunii, ne putem apropia de Dumnezeu.

Acest comentariu, deci, situează puritatea doctrinei deasupra purităţii morale, cea de-a doua fiind doar o condiţie prealabilă a cunoaşterii lui Dumnezeu (a fericirii) care se realizează doar prin prima, adică prin cunoşterea speculativă: „curăţenia inimii" va desemna, la Sf. Toma ca şi la Aristotel, mai mult puritatea doctrinei decât cea a moravurilor. Prelungind raţionamentul, rezultă că raţiunea este superioară credinţei, cunoaşterea speculativă este superioară revelaţiei. Am putea numi o asemenea teologie drept o „teologie filosofică" în sensul că ea preia şi prelungeşte idealul contemplativ al filosofiei greceşti.

b) Pe de altă parte, există în creştinism şi o teologie revelată care vine, deseori, în contradicţie cu teologia pe care am numit-o filosofică. Ea se bazează, în esenţă, pe revelaţia supranaturală şi tinde să cunoască ceea ce este ascuns în Dumnezeu; izvorul ei nu mai este natural ci supranatural. Aici se află sursa cea mai importantă a opoziţiei dintre teologia filosofică şi cea revelată care apar nu ca două specii ale aceluiaşi gen ci, deseori, chiar ca genuri diferite.

Dar mai apare o problemă foarte dificilă care a dat multă bătaie de cap teologilor: cele două discipline, deşi diferite ca gen, ridică pretenţii la acelaşi domeniu; la aceasta se mai adaugă faptul că teologia revelată, nu poate renunţa la „utilizarea raţiunii naturale" pentru a face manifeste consecinţele implicate în revelaţie, sau, mai simplu, pentru a face revelaţia comunicabilă şi acceptată de un număr cât mai mare de credincioşi; or, acest lucru nu se poate face decât prin reflexie şi raţionament.

Fără îndoială că reflexia şi raţionamentul sunt instrumentele ştiinţei şi filosofiei, precum şi ale teologiei filosofice, dar nici revelaţia nu se poate lipsi de ele întrucât nici credinciosul nu poate renunţa la nevoia de a-şi înţelege credinţa. Însuşi Anselm de Caterbury scria că i „s-ar părea o neglijenţă dacă n-am face efortul de a obţine înţelegerea a ceea ce noi credem".

Iar Toma d'Aquino accepta ideea că doctrina sfântă se serveşte de autoritatea filosofilor, acolo unde, prin raţiune naturală, ea poate cunoaşte adevărul.

S-ar părea, deci, că teologia revelată n-ar putea exista fără utilizarea raţiunii, fără filosofie, fără raţionament şi reflexie, numai că sursa principiilor ei fundamentale ar fi revelaţia supranaturală; şi teologia revelată s-ar baza, în ultimă instanţă, pe o interpretare filosofică a adevărului.

Numai că adepţii teologiei revelate sunt de cu totul altă părere. Ei nu pot accepta superioritatea raţiunii asupra credinţei, a graţiei. Omul credincios ca şi adeptul teologiei revelate nu pot admite ca filosofia să-şi aroge prea multe drepturi în raport cu credinţa. A da filosofiei sarcina şi capacitatea să înţeleagă credinţa, înseamnă a explica supranaturalul prin natural, în timp ce revelaţia este un dar al graţiei divine şi nu un produs al raţiunii (umane).

Fără îndoială, graţia nu suprimă natura după cum revelaţia nu suprimă folosirea raţiunii; numai că teologia revelată - arăta Toma

BUCHAREST CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

d'Aquino - nu se poate servi de acest gen de autoritate „de raţiune, adică - decât în calitate de argument exterior şi probabil.”

Aşadar, în teologia revelată, graţia luminează raţiunea şi nu invers, credinţa salvează omul şi nu raţiunea, de aceea prima o depăşeşte pe a doua. Se observă că tomismul a fost nevoit să impună o limită pretenţiilor raţiunii vis-à-vis de credinţă.

Ştiinţa teologică - susţine Sf. Toma - poate primi ceva şi de la disciplinele filosofice, dar ea îşi primeşte principiile direct de la Dumnezeu, prin revelaţie. De accea, ea este superioară tuturor celorlalte ştiinţe şi uzează de ele ca de nişte supuşi şi servitori: aşa cum - de exemplu - arhitectura se serveşte de ştiinţele subordonate, sau cum ştiinţa politică se serveşte de cea militară, la fel, teologia se serveşte de celelate ştiinţe, inclusiv de filosofie, pe care le subordonează. De aici îşi trage semnificaţia, celebra sintagmă „ancilla teologiae” care desemnează filosofia drept „slujnică a teologiei”.

Filosofia, conform acestei concepţii, nu este indispensabilă teologiei, pentru că nu ea îi oferă principiile care o întemeiază dar poare fi utilizată de aceasta ca un mijloc subordonat pentru a face revelaţia inteligibilă şi comunicabilă.

„Raţiunea pentru care teologia se serveşte de disciplinele filosofice nu este aceea că ea ar avea vreun defect sau o insuficienţă, ci pentru că inteligenţa noastră are un defect care constă în aceea că, plecând de la ceea ce este cunoscut prin raţiunea naturală (aşa cum procedează ştiinţele) este condusă mai uşor de mână spre adevărurile care depăşesc raţiunea”.[45]

Desigur, o asemenea soluţie apare ca satisfăcătoare doar unei credinţe sigure de superioritatea ei asupra raţiunii şi care nu-şi pune întrebări asupra mijloacelor prin care să devină inteligibilă. Dar Raţiunea se poate înţelege pe ea însăşi, fără a apela la altceva, ba chiar ea face inteligibile şi datele simţurilor, în timp ce credinţa nu este, în întregime, inteligibilă prin ea însăşi, ci este nevoită să recurgă la raţiune; astfel, teologul nici nu poate face abstraţie la raţiune dar nici nu poate s-o plaseze deasupra credinţei; el nu poate să accepte dependenţa credinţei de raţiune, ci doar superioritatea ei, dar nici nu poate să ocolească raţiunea, ci recurge la ea, în speţă la filosofia aristotelică, pentru constituirea teologiei ca elaborare raţională a revelaţiei.

---

[45] Toma d'Anquino: *Summa Theologiae I*. q. I. a 5. ad. 2.

Astfel, tomismul conţine două componente care până la un punct, se contrazic. Prima prelungeşte efortul teologic al filosofiei greceşti în aşa fel încât teologia şi filosofia se ajută reciproc. Am văzut că filosofia platonică, dar şi cea aristotelică, se consideră tipuri de cunoaştere superioare ştiinţelor, transformându-se în teologii, în măsura în care vizează divinul; drept consecinţă teologul teologiei raţionale, consideră activitatea sa de filosof speculativ, partea cea mai divină a teologiei şi interpretează sfinţenia şi fericirea în termenii vieţii contemplative; raţiunea va fi superioară credinţei. Această primă componentă a tomismului se datorează influenţei covârşitoare a lui Aristotel. Cea de a doua, opusă primeia, va afirma primatul credinţei asupra raţiunii, al revelaţiei asupra reflexiei şi raţionamentului, al teologiei şi religiei asupra filosofiei.

Concilierea între cele două componente este greu de realizat, căci este dificil să menţii în supunere faţă de credinţă inteligenţa speculativă după ce mai întâi ai divinizat-o. Teologul se află prins în dilema: pe de o parte, să supună raţiunea şi, pe de altă parte, să recunoască în exercitarea ei esenţa fericirii şi calea spre cunoaşterea lui Dumnezeu. Această dilemă va conduce în perioada modernă la un conflict al filosofiei cu religia, al raţiunii cu credinţa.

B. Filosofia şi religia se află în conflict.

În adevăr, în epoca modernă, sinteza tomistă este tot mai mult subminată prin emanciparea raţiunii speculative şi prin adâncirea conflictului dintre raţiune şi credinţă. Mai întâi acest conflict, aşa cum am arătat deja, se manifestă în sânul religiei însăşi, ba chiar în interiorul tomismului. Treptat, însă, raţiunea speculativă se emancipează de tutela teologiei şi se dezvoltă liber în ştiinţa modernă şi în filosofia legată strâns de efortul de constituire al acestei ştiinţe: ea se va situa, uneori destul de radical, în afara teologiei şi credinţei. Conflictul raţiunii cu credinţa nu va mai apare doar ca o dificultate internă a religiei ci se va transforma într-un conflict al ştiinţei şi filosofiei cu religia.

Conflictul raţiunii cu credinţa se va manifesta, în forme specifice, la unii din marii reprezentanţi ai filosofiei moderne; ei nu vor fi atei, dar opera lor va reflecta, deseori în forme dramatice, acest conflict. Am ales doar câţiva dintre cei mai importanţi gânditori a căror operă face trecerea spre libera cugetare de mai târziu, care se va manifesta tipic în Secolul Luminilor şi ulterior, în umanismul ateu al secolului al XIX-lea.

1. René Descartes

Teologia revelată - aşa cum am arătat - acordă superioritate credinţei în raport cu raţiunea, ceea ce înseamnă că revelaţia constituie o cale spre adevăr, complet independentă de raţiunea naturală pe care, de altfel, o subordonează. Revelaţia apelează la raţiune doar ca la un mijloc de a face inteligibile, unor mase mai mari de oameni, propriile adevăruri inspirate direct de Dumnezeu.

Dar credinţa afirmă că Dumnezeu este autorul naturii - inclusiv al omului - şi deci, el nu poate şi nu vrea să ne înşele astfel încât şi raţiunea naturală cu care Dumnezeu l-a înzestrat pe om este o cale spre adevăr, este adevărat, nu spre adevărul suprem. Aşa încât, cunoaşterea naturală şi cunoaşterea supranaturală nu pot fi în contradicţie, pentru că, dacă există adevăruri care depăşesc puterile raţiunii noastre, nu este mai puţin adevărat că şi raţiunea noastră este o cale spre adevăr; ba chiar se poate accepta că unul din modurile de a folosi raţiunea este acela de a uşura accesul spre adevărurile credinţei.

Plecând de la asemenea premise, Descartes va justifica încercarea sa de a demonstra - cu argumente exclusiv raţionale - existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului. Acest lucru reiese cu claritate din Scrisoarea de Dedicaţie a Meditaţiilor către „Domnii Decani şi Doctorii Sfintei Facultăţi de Teologie din Paris”:

Apelând la argumente inspirate de Sfânta Scriptură şi din Deciziile Conciliilor. Descartes vrea să obţină pentru filosofia sa aprobarea teologilor, poate pentru a evita un conflict cu Biserica; dar el, de fapt, vrea mult mai mult: Vrea ca Sorbona să declare public validitatea metafizicii sale iar teologia raţională să-şi împrumute argumentele din ea, substituind-o, astfel, filosofiei lui Aristotel.

În aparenţă, Descartes respectă raporturile dintre teologie şi filosofie, aşa cum fuseseră ele stabilite de scolastică; într-adevăr el nu cere decât un fel de aducere la zi a teologiei prin înlocuirea filosofiei lui Aristotel ca bază raţională a acesteia prin propria sa filosofie, mai conformă cu spiritul ştiinţelor moderne. Numai că s-a dovedit că înlocuirea aristotelismului - legat de ceea ce era perimat în ştiinţa antică - cu cartezianismul, nu se putea realiza fără a schimba - pe termen lung - statutul raţiunii şi al filosofiei, în general, în raportul cu credinţa şi religia.

Astfel, Aristotel afirmase diversitatea formelor de cunoaştere în funcţie de diversitatea obiectelor de studiu; dacă este aşa, înseamnă că fiecare ştiinţă poate şi trebuie să-şi determine metoda, căile şi principiile ca şi tipul şi gradul de certitudine, în funcţie de propriul obiect. De aici, rezultă în mod necesar că şi teologia revelată constituie o ştiinţă separată de altele, cu obiectul, metoda, conţinutul şi certitudinea sa: este punctul de vedere scolastic întemeiat pe Aristotel.

Cartezianismul, dimpotrivă, afirmă ca universal valabilă doar metoda sa „de a ne conduce bine raţiunea" şi care reflectă mersul natural al raţiunii însăşi „care rămâne mereu una, oricare ar fi diversitatea obiectelor la care se aplică". În consecinţă, teologia raţională devenea singura posibilă şi ea nu era decât o aplicare - asupra unui obiect specific, e adevărat - a acestei unice metode.

Tomismul opunea „lumina naturală a raţiunii umane, care se poate înşela", „certitudinii care provine din lumina ştiinţei divine care este infailibilă"; astfel certitudinea credinţei era nu numai independentă de raţiune dar chiar superioară adevărurilor acesteia. Dimpotrivă, în cartezianism, raţiunea devine sigură de ea însăşi şi se afirma ca independentă față de tezele revelației, inversând oarecum raportul ei cu credința.

Deocamdată, însă, cel puțin în Scrisoarea de dedicație de care am amintit, Descartes declară că certitudinile rațiunii trebuie puse în serviciul moralei și al religiei.

„Pentru noi credincioșii - scrie el - este suficientă credința pentru a ști că există Dumnezeu și că sufletul omului nu moare odată cu corpul; dar pe cei necredincioși nu-i putem lămuri asupra acestor probleme decât prin rațiunea naturală".[46]

În Discursul asupra metodei ... însă, el va afirma limpede independența reciprocă a religiei, științei și filosofiei. Pe de o parte, trebuie să acceptăm că există „adevăruri revelate" care se situează „deasupra inteligenței noastre" dar asta în sensul că pentru a ajunge la ele avem nevoie de un ajutor supranatural, adică de a fi mai mult decât om. Filosofia și știința, în schimb, sunt ocupații ale oamenilor ca oameni.

Și atunci, dacă adevărurile revelate presupun ajutorul cerului înseamnă că ele sunt accesibile atât celor docți cât și celor ignoranți. În schimb, filosofia și știința nu ne dau mijloace de a câștiga cerul dar ne dau mijloace de a domina lumea (pământul).

Este, iarăși, adevărat că filosofia și știința trebuie să plece de la teologie drept premisă adică de la certitudinea existenței lui Dumnezeu și de la cunoașterea naturii lui, cauză a tot ce există; dar această certitudine trebuie demonstrată pe cale pur rațională, matematică chiar. Astfel încât teologia devine doar teologie rațională iar cea revelată devine inutilă cu atât mai mult cu cât rațiunea poate oferi o demonstrație a existenței lui Dumnezeu valabilă întotdeauna.

Descartes admite teologia rațională ca fundament al „științelor" dar, precizează el, acesteia nu trebuie să-i consacrăm decât „foarte puţine ore pe an" şi s-o lăsăm mai mult în seama teologiilor: principala ocupaţie a spiritului trebuie să fie progresul „ştiinţelor".

---

[46] Descartes: *Lettre dedicatoire aux Meditationis*. Gallimard. 1962. A.I.IX. p.4.

Descartes a fost acuzat de necredinţă în Dumnezeu pentru faptul de a fi demonstrat raţional, „matematic" existenţa acestuia; trebuie să arăt, însă, că între alte argumente, el a recurs şi la cel ontologic, scolastic, pe care-l va ataca, mai târziu, Kant, înlocuindu-l cu altul, mai stufos şi nu mai convingător.

În realitate, Descartes era un om credincios: el nu se îndoia şi nu nega existenţa lui Dumnezeu, ba chiar se străduia s-o demonstreze dar pe această cale el nega valoarea revelaţiei, a credinţei oarbe. Tocmai pentru că raţionalismul cartezian nu a recurs deloc la „luminile credinţei" adică la revelaţie ci numai la „luminile raţiunii", el a devenit suspect în faţa teologiei şi a religiei, în general. De fapt, pentru pietate nici n-are importanţă că Descartes a fost credincios şi că s-a îngrijit de mântuirea lui ci, important şi periculos, în acelaşi timp, este faptul că el a introdus o ordine de adevăr (un alt tip de adevăr), complet străin revelaţiei şi a pus accentul pe activităţi (ştiinţa şi filosofia) radical străine de scopul mântuirii.

De aceea B. Pascal, un spirit mult mai pios, spunea că nu-l poate ierta pe Descartes pentru că acesta, în toată filosofia sa nu-l ia în seamă pe Dumnezeu şi dacă a fost nevoit să-i acorde rolul de a pune în mişcare lumea, după aceea el n-a mai ştiut ce să facă cu el (Pensées).

Raţionalismul cartezian esta baza pe care se va manifesta conflictul între raţiune şi credinţă în întreaga perioadă modernă, dar mai ales în opera unora dintre discipolii săi imediaţi, între care Spinoza.

2. *Spinoza*

Aplicând într-un mod mult mai riguros decât Descartes (şi decât oricare alt filosof) metoda deductiv-matematică a acestuia, Spinoza va ajunge la unele concluzii total inacceptabile pentru teologia tradiţională şi pentru religie, în general.

Astfel, în timp ce Descartes afirmase existenţa, în univers, a trei substanţe: o substanţe creatoare, o substanţă întinsă (rex extensa - lucrurile materiale) şi o substanţă cugetătoare (rex cogitans - spiritele sufletele), Spinoza va afirma, cu o consecvenţă de fier, existenţa unei singure Substanţe, infinită şi cauză a sa proprie, pe care o identifică cu Dumnezeu.

Dar acest Dumnezeu a lui Spinoza se deosebeşte radical de Dumnezeul religiilor monoteiste.

În primul rând, el nu este şi nu poate fi o persoană, întrucât este o substanţă infinită care nu poate să fi avut nimic înaintea ei, după ea sau alături de ea.

În al doilea rând, nefiind persoană, adică individualitate, Dumnezeu nu poate avea nici inteligenţă, nici voinţă, acestea fiind atribute ale persoanelor finite, ale individualităţilor care posedă conştiinţă de sine, adică o conştiinţă a deosebirii între individualitate şi rest.

Aşa încât, conchide Spinoza, Dumnezeu nu este o fiinţă deosebită, separată de Univers ci ce confuntă cu el: el este substratul permanent şi infinit al universului şi izvorul etern al tuturor fenomenelor lui trecătoare. Dumnezeu este identic cu Universul sub *speciae aeternitatis*.

Dumnezeu n-a putut crea - aşa cum spune religia - Universul din afară de el, într-un singur moment şi odată pentru totdeauna pentru că, pentru aceasta, ar fi trebuit să fie o persoană cu inteligenţă, cu voinţă, care să-şi propună scopuri. Dar Dumnezeu nu este aşa ceva şi totuşi El rămâne cauza Universului. În ce sens? El nu este o cauză externă şi transcendentă a Universului ci una internă, imanentă; el este natura lui intimă aceea care-l face să fie aşa cum este producând mereu proprietăţile lui variate. El crează universul continuu, permanent, în fiecare moment al Timpului astfel încât Universul nu se separă de el. Dumnezeu este, de fapt, Universul încât tot ce există este divin iar Dumnezeu se află în tot ce există.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Toate aceste concluzii şi multe altele Spinoza le deduce în urma unor raţionamente şi demonstraţii laborioase, care pleacă de la definiţii şi premise din care decurg teoreme, scolii, lămuriri, toate înlănţuite după o rigoare de tip matematic de la care el nu se abate nicicum.

Aceasta nu înseamnă că filosofia lui Spinoza nu este subminată de unele contradicţii, unele chiar ruinătoare. Dar el nu abdică nici un moment de la o încredere totală în raţiune, în puterea ei de a ne conduce la adevăr. Astfel încât, deşi el vorbeşte mereu despre Dumnezeu, acesta niciodată nu ne este dat prin revelaţie ci poate fi cunoscut doar prin raţiune; pentru Spnioza nu există teologie revelată iar credinţa lui este una pur raţională şi întemeiată pe raţiune. Filosofia sa - mai ales aşa cum apare ea în Etica - este un fel de teologie raţională, riguroasă, matematică (more geometrico) care-l conduce, în ultimă instanţă, la panteism.

Conflictul între raţiune şi credinţă, între teologia raţională şi teologia revelată este mult mai adânc la Spinoza decât la Descartes deşi işi are originea - fără îndoială - în raţionalismul acestuia.

Trebuie să mai semnalez o deosebire importantă între spinozism şi teologia tradiţională, reprezentată îndeosebi de scolastică.

În concepţia scolastică omul era înzestrat cu liber-arbitru tocmai pentru a deveni responsabil, fără ca acest fapt să afecteze atotputernicia lui Dumnezeu; dar acest liber-arbitru este tot un dar al lui Dumnezeu văzut ca o persoană transcendentă lumii şi omului. La Spinoza, omul este o parte a Universului care este identic cu Dumnezeu, deci o parte a divinităţii. Această divinitate posedă toate atributele, nu numai pe cele reale ci şi pe cele posibile: între ele se află şi întinderea (extensio) şi cugetarea (cogitatio). Toate modurile finite (lucrurile materiale) sunt manifestări ale întinderii şi cugetării divine, astfel încât orice lucru are o parte întinsă şi una cugetătoare. Omul, ca mod finit el insuşi, va avea, în mod necesar - fără să-i fi fost atribuite de vreo forţă transcendentă - şi o parte întinsă (corpul) şi una cugetătoare (sufletul). Sufletului îi aparţine raţiunea care, prin cunoaştere (mai ales prin cea intuitivă) ne face liberi. Cunoaşterea intuitivă ne relevă ordinea eternă şi necesară a lumii, ordine datorată lui Dumnezeu, şi ne face liberi şi fericiţi; cunoaşterea lui Dumnezeu este dragostea de Dumnezeu, este beatitudinea, echivalentă cu fericirea credinciosului aflat sub graţia divină.

Nu putem afirma nici despre Spinoza că a fost ateu sau sceptic în probleme religioase. Dar credinţa lui trece exclusiv prin raţiune, prin intelect; la el adevărurile credinţei nu numai că nu depăşesc pe cele ale raţiunii dar nu sunt posibile decât prin exerciţiul acesteia. Din acest punct de vedere, spinozismul poate fi interpretat ca o întoarcere la aristotelism dar cu un accent mult mai puternic pe virtuţile raţiunii.

Pericolul supraestimării raţiunii pentru teologie şi pentru religie, în general, apare clar chiar în cadrul acestei filosofii; astfel, Dumnezeul lui Spinoza - aşa cum am mai arătat, de altfel - seamănă puţin sau, de cele mai multe ori, nu seamănă cu Dumnezeul creştin, nemaivorbind de Iehova naţional al evreilor care încheia cu aceştia contracte. Raţionalismul sever a lui Spinoza duce, în mod necesar - date fiind premisele de la care pleacă - la Panteism, la identificarea lui Dumnezeu cu Universul (Deus sive natura), adică, implicit, la discreditarea întregii eschatologii creştine şi iudaice: îşi pierd semnificaţia doctrina morţii şi învierii lui Isus, dogma învierii de apoi, a judecăţii şi pedepsei, a raiului şi a iadului etc.

Deşi se roteşte în jurul conceptului de Dumnezeu, raţionalismul neînduplecat al lui Spinoza are consecinţe ruinătoare pentru credinţă şi pentru religie în general.

3. *Pascal*

Opera lui filosofică exprimă, în cea mai mare măsură, contradicţiile care agitau viaţa spirituală a vremii (sec. XVII) generate, îndeosebi, de conflictul între raţiune, care se pretindea tot mai mult ştiinţifică şi laică, şi credinţă care, fară a repudia raţiunea, îi descoperea limite severe.

Pascal însuşi va fi măcinat de îndoieli care imprimă filosofiei sale o pendulare între încrederea acordată raţiunii şi ştiinţelor naturii şi nevoia de credinţă şi speranţa mântuirii. Astfel, pe de o parte el acceptă ideile cele mai noi ale vremii privind alcătuirea universului: el afirmă teza infinităţii lumii şi, în consecinţă, lipsa unui centru al universului. Lumea este o sferă infinită cu un centru peste tot şi circumferinţa nicăieri. Or, o asemenea teorie crea mai dificultăţi religiei vremii întrucât devenea mai dificil să susţii că universul şi omul ar fi creaţii ale lui Dumnezeu. Despre o lume finită este mai uşor să spui că nu-şi poate avea raţiunea în ea însăşi ci în altceva, adică în Dumnezeu după cum şi omul, într-o asemenea lume poate fi considerat ca o creaţie preferată a lui Dumnezeu „după chipul şi asemănarea sa". Dar o lume infinită poate fi concepută ca fiind suficientă sieşi iar dacă afirmăm, totuşi, existenţa lui Dumnezeu, atunci de la noi el se află un haos infinit, care ne separă; şi dacă lumea este infinită, cum ar putea omul să mai fie o creaţie privilegiată a lui Dumnezeu?

Pascal a perceput cu acuitate dificultăţile care opun credinţa raţionalismului şi probelor ştiinţei; ba chiar, la un moment dat, el a afirmat necesitatea şi dreptul de a lupta împotriva dogmatismului teologic cu armele unei ironii nemiloase care înlătură complet prudenţa carteziană. Astfel, în Scrisori Provinciale el scrie că a fost inutil acel decret al Romei (contra lui G. Galilei - n.n.) care condamna opinia sa privind mişcarea Pământului întrucât acest decret nu dovedea deloc că Pământul se află în repaus; şi dacă există observaţii constante care să probeze că el se învârte, toţi oamenii la un loc nu-l vor împiedica să se învârtă şi ei odată cu el. Această nouă lume - arată mai departe Pascal - nu poate fi suprimată prin Scrisorile Papei Zaharia prin care a fost excomunicat Sf. Virgil care susţinea că Pământul are antipozi; iar faptul că această opinie a fost declarată o eroare periculoasă nu l-a împiedicat pe regele Spaniei să-l creadă pe Columb care susţinea o asemenea opinie şi nu judecata Papei (Provinciale, 18-eme).

Desigur că un asemenea curaj era remarcabil pentru epoca lui Pascal. Dar el se opreşte aici: el se mulţumeşte să pună această bază raţionalismului, adică să susţină că în probleme de fapte trebuie să luăm în seamă constatările (observaţiile) pozitive stabilite prin metoda ştiinţifică. În plus, în conflictul care opunea Papalitatea curentului jansenist, Pascal se situa de partea unei atitudini raţionale: pentru a aprecia o propoziţie ca jansenistă trebuie să apelăm la metoda filologică de analiză şi nu la autoritatea unui Papă care nu l-a citit pe Jansenius. Dar Pascal se va situa, până la urmă, pe poziţiile credinţei şi va pune limite severe raţiunii; ba chiar va realiza o întoarcere spre teologia revelată atunci când pune raţiunea în serviciul credinţei. Auzind că M. Arnould (reprezentant al Şcolii de la Port-Royal) lucrează la alcătuirea unei logici, Pascal va exclama: iată o frumoasă ocupaţie a domnului Arnould, aceea de a munci la o logică; nevoile Bisericii reclamă toată munca sa! El s-a ridicat chiar împotriva raţionalismului tomist, adică împotriva teologiei speculative, raţionale şi - aşa cum spune un biograf al său (Gilbert Perier) din momentul în care s-a aplecat doar asupra religiei, el nu a luat în seamă niciodată prioblemele curioase, dificile ale teologiei ci şi-a pus toată forţa şi spiritul său în serviciul perfecţionării pe linia moralei creştine. El atribuia teologiei creştine un dispreţ - pe care el însuşi îl resimţea - faţă de încercările de a demonstra pe cale raţională existenţa lui Dumnezeu, adică faţă de teologia raţională.

De fapt, Pascal nu considera atitudinea lui drept contradictorie - aşa cum suntem tentaţi s-o vedem noi astăzi. El nu dispreţuia spiritul, raţiunea dar credea că principala forţă a acestora constă în capacitatea de a-şi percepe limitele şi de a separa clar îndoiala de certitudine şi de supunere.

„Trebuie să ştim să ne îndoim unde trebuie, să fim siguri unde trebuie, să ne supunem unde trebuie. Cine nu face aşa nu înţelege forţa raţiunii”.[47]

El se descria ca fiind „pyronnian, geometru, creştin: îndoială, certitudine, supunere”; şi nu este suficient să suprapui cele trei atitudini, adică să fii din toate câte ceva, ci trebuie trecut de la una la alta. Îndoiala pyronniană pregăteşte supunerea creştinului prin critica certitudinilor geometrului definind, astfel, limitele raţiunii.

---

[47] Pascal B.: *Pensees*. 170 L. 268 B.

În esenţă, Pascal afirmă că limitele raţiunii se manifestă în două moduri şi în două domenii. a) Întâi aceste limite se află în ea însăşi, ca instrument capabil de cunoaştere. Această capacitate este limitată întrucât raţiunea nu se poate extinde asupra totului; ea nu poate ajunge la esenţa lucrurilor, adică a lucrurilor din orice domeniu. De exemplu, ea nu are putere cognitivă în sfera sentimentelor, aici competenţa ei se opreşte. Nu se raţionează în problemele sentimentelor întrucât „spiritul are o ordine, inima are o altă ordine". Nu poţi demonstra cuiva că trebuie să te iubească sau să fie iubit analizând fenomenul iubirii şi cauzele lui; ar fi ridicol şi inutil. Există şi în acest domeniu al sentimentelor unele principii şi o anumită cauzalitate dar acestea nu pot fi înlănţuite în mod geometric, strict raţional, deductiv, nu se pot supune „progresului raţionamentului". Este greu, deci, dacă nu chiar imposibil, să-i demonstrezi cuiva ceea ce simţi tu să-l faci să simtă la fel ca tine prin apelul la logică, raţionament, raţiune. b) Slabiciunea raţiunii nu se manifestă numai în domeniile care, în mare parte, nu sunt de competenţa sa ci are limite chiar în domeniile ei preferate, cum ar fi - de exemplu - geometria. Desigur, în geometrie ea demonstrează şi probează orice teoremă, dar nu poate defini şi demonstra primele principii, acele noţiuni şi adevăruri primitive (axiome) care nu se bazează şi nu trimit la adevăruri şi mai simple. Atunci de unde vine, care este sursa adevărului lor? Pascal considera că această sursă este sentimentul.

„Noi cunoaştem nu numai prin raţiune dar şi prin inimă. Pe această ultimă cale noi cunoaştem primele principii".[48]

Abia pe adevărul primelor principii relevate de sentiment raţiunea, prin demonstraţie riguroasă, va edifica geometria cu toate teoremele ei. Deci, nu numai că raţiunea nu poate dovedi nimic în domeniul afectiv, dar chiar în geometrie - domeniu prin excelenţă raţional - ea apelează, în ultimă instanţă la „inimă" pentru că numai acesta poate oferi primele noţiuni şi principii (axiome).

---

[48] Pascal B.: *Pensees*, 110 L, 282 B.

„Inima are raţiuni pe care raţiunea nu le cunoaşte deloc şi asta în mii de lucruri".[49]

Termenul de inimă - folosit frecvent de Pascal - desemnează, în limbajul natural, sediul afectivităţii; în limbajul Bibliei el desemna forul cel mai intim al omului. Pascal îl foloseşte pentru a desemna acele cunoştinţe imediate, spontane care nu se pretează demonstraţiei prin raţionament, al căror adevăr se impune direct şi apodictic minţii noastre. În limbajul actual este numit, îndeobşte, intuiţie. Tocmai această intuiţie (inimă) simte ceea ce este inaccesibil raţiunii, ea sesizează primele principii ale raţionamentului demonstrativ.

Dar „inima" mai are şi sentimentul adevărurilor credinţei care sunt, de asemenea, inaccesibile demonstraţiei raţionale.

„Inima este cea care-l simte pe Dumnezeu şi nu raţiunea. Iată ce înseamnă credinţa. Dumnezeu este sensibil inimii şi nu raţiunii".[50]

Acesta este sensul în care Pascal afirmă superioritatea credinţei asupra raţiunii; neputinţa raţiunii matematice de a se fonda pe ea însăşi, apelul la „inimă" pentru a determina primele principii şi adevăruri - care nu se demonstrează - opreşte raţiunea în faţa unui mister inaccesibil demonstraţiilor ei. Din acel punct începe domeniul credinţei.

„Această credinţă se află în inimă şi ea ne face să zicem: nu ştiu dar cred."[51]

Credinţa nu este deci o cunoaştere (un savoir) ci o convingere; se admite în general, că ştiinţa, ca o cunoaştere reală, este superioară credinței ca simplă certitudine subiectivă. Dar în calitatea lui de cunoștință imediată „sentimentul inimii” este superior oricărei cunoștințe deduse prin demonstrație.

---

[49] Pascal B.: *Ibidem*. 423 L. 278 B.

[50] Pascal B.: *Pensees*. 424 L. 278 B.

[51] Pascal B.: *Ibidem*. 7 L. 248 B.

„Căci cunoștințele despre primele principii: spațiu, timp, mișcare sumt atât de sigure ca nici una din cele pe care ni le da raționamentele noastre și tocmai asupra acestor cunoștințe ale inimii și instinctului trebuie să se aplece rațiunea și pe ele să-și fondeze discursul”.[52]

Este necesară, deci, o umilire a rațiunii care avea pretenția să judece totul dar această umilire nu trebuie să ne facă să ne îndoim asupra certitudinilor rațiunii în domeniile rezervate acesteia; trebuie doar ca rațiunea să fie convinsă că există o certitudine superioară certitudinilor ei. Însăși această recunoaștere este rațională și este o mândrie pentru rațiune că poate recunoaște ceva deasupra și dincolo de ea.

„Nimic nu este mai conform cu rațiunea - scrie Pascal - decât această dezavuare a rațiunii ...”.[53]

Credința umilește, deci, rațiunea, arătându-i limitele; dar tot credința o absolvă recunoscând că are nevoie de ea pentru că, deși demonstrația rațională este insuficientă pentru credință, ea o poate totuși adânci, o poate face inteligibilă pentru cei care n-au acces la „revelație”, adică n-au intuiția adevărurilor superioare ale religiei.

„Celor cărora le-a dat Dumnezeu religia prin sentimentul inimii sunt fericiți ... dar celor care n-o au nu putem să le-o dăm decât prin raționament, așteptând ca Dumnezeu să le-o dea prin sentimentul inimii fară de care credința nu este decât omenească și inutilă mântuirii”.[54]

---

[52] Pascal B.: *Ibidem*. 110 L. 272 B.

[53] Pascal B.: *op. cit.*. 182 L. 272 B.

[54] Pascal B.: *Ibidem*. 110 L. 282 B.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Credința propriu-zisă n-are nevoie de probe, de dovezi raționale, dar nu poate fi transmisă altora decât prin raționament.

Fără îndoială că, Pascal încearcă crearea unei apologetici, dar ca orice aoploget el se află în fața unei dileme: pe de o parte, el nu poate admite că credința se demonstrează iar pe de altă parte, nici nu poate afirma că este absolut străină demonstrației. Din această dificultate el încearcă să scape printr-un tip specific de demonstrație a existenței lui Dumnezeu: este vorba de celebrul pariu al lui Pascal.

„Dumnezeu este sau nu este. De care parte vom înclina noi? Rațiunea nu poate determina nimic aici."[55]

Cu toate acestea, este posibilă și o folosire a rațiunii în domeniile nesigure și ea îmbracă forma calculului șanselor (probabilităților). Nu este ușor de expus demonstrația lui Pascal și poate că nici nu este necesar să intrăm în detalii. În orice caz, el compară alegerea din cele două posibilități: *Dumnezeu este* și *Dumnezeu nu este* cu șansa pe care o are un jucător care mimează pe o parte a unei monede (marca sau leul - cum am spune noi, românii). Șansa este, evident, egală cu 1/2. În acest caz marca și leul sunt egale, ca probabilitate de a se realiza, ceea ce face ca, în cazul în care există doi jucători, dintre care unul mizează pe marcă și altul pe leu, șansele lor să fie egale și „pariul" corect.

Dar Pascal, considerând alegerea între „Dumnezeu este" și „Dumnezeu nu este" ca un asemenea pariu, nu consideră, de fapt, cele două părți egale ca șansă de realizare și nici „câștigul" rezultat în urma realizării posibilității „Dumnezeu este" cu cel rezultat în urma realizării posibilității „Dumnezeu nu este". În cazul a doi jucători, care mizează fiecare câte o sută de lei, oricare dintre ei va câștiga, câștigul va fi același: două sute lei. Or, în cazul alternativei în discuție, Pascal spune ca dacă pierzi, pierzi doar o viață finută, iar dacă câștigi, câștigi o viață infinită. Sau, mai simplu, dacă mizezi pe „Dumnezeu este" și această posibilitate se realizea-

---

[55] Pascal B.: *Ibidem*. 418 L. 233 B.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ză câştigi o viaţă infinită iar dacă mizezi pe „Dumnezeu nu este" şi aceasta se realizează câştigi dosr o viaţă finită. Aşa că trebuie mizat pe „Dumnezeu este". Pariul pascalian circulă într-o formă mult simplificată şi la noi, în limbajul natural: dacă cred că Dumnezeu este şi, de fapt, nu este n-am pierdut nimic! Dar dacă este? Atunci câştig totul! Fără îndoială că există ceva negustoresc în acest raţionament dar această caracteristică o are, în fond, şi pariul pascalian oricât de complicat ar fi el.

Dar argumentul lui Pascal ese un sofism în raport cu chiar calculul probabilităţilor. Într-adevăr cel care pariază o sută de lei pentru a obţine două sute de lei îşi calculează şansele de a obţine nişte lei care există realmente; calculul şanselor, în acest caz, este întemeiat pe estimarea proporţiilor între cantităţi (şi entităţi) reale.

Apoi, dacă se joacă „marca sau leul", se spune că există o şansă din două (probabilitatea=1/2) pentru că moneda are două feţe reale dintre care nu poate să cadă decât una la o încercare. În schimb, alternativa „Dumnezeu este sau nu este" este, fără îndoială, adevărată, dar are un adevăr pur logic. Nu există o şansă din două ca Dumnezeu să fie căci din cele două propoziţii „Dumnezeu este" şi „Dumnezeu nu este" una singură poate corespunde realităţii. Nu se poate stabili un raport numeric de probabilitate decât între două determinări egal de reale. Existenţa lui Dumnezeu, deci, nu se poate deduce în acest fel (prin calculul probabilităţilor) pentru că, în ciuda aparenţelor gramaticale, propoziţia „Dumnezeu este sau nu este" este o propoziţie cu o singură „faţă". Este, deci, un simplu sofism acest calcul al probabilităţilor prin care vrem să estimăm şansele de a câştiga mântuirea. În fond, a face un asemenea calcul înseamnă - aşa cum am mai amintit deja - a prezenta religia ca pe o afacere. Pascal însuşi, de altfel, compara acest pariu cu calculul armatorului care îşi riscă navele trimiţându-le peste mări şi oceane în speranţa câştigului pe care l-ar putea obţine.

Încercând să utilizeze calculul probabilităţilor într-un domeniu atât de incert precum religia, Pascal se dovedeşte a fi un spirit speculativ dar nu în sensul tomist al gândirii speculative ci în sensul terestru, capitalist al termenului speculaţie, care desemnează calcularea riscurilor investiţiei în funcţie de şansele de profit.

Se observă, sper, din cele arătate mai sus că în gândirea pascaliană conflictul raţiune-credinţă capătă, uneori, accente dramatice care vor marca, de altfel, întreaga filosofie modernă.

Perioada modernă, puternic marcată de personalităţi ca Descartes, Spinoza, Pascal, Leibniz, a mai introdus un element în ecuaţia raporturilor religiei cu lumea: apare un conflict oarecum nou, anume între religie şi spiritul practic.

PASCAL avea o mare încredere în eficacitatea argumentaţiei lui, fapt de altfel confirmat de marea influenţă a „pariului" său care a intrat, într-o anumită măsură, şi în conştiinţa populară. Cum se explică acest lucru? Desigur, raţionalismul lui Descartes, dus de Spinoza până la consecinţe neaşteptate, nu a cuprins şi nu putea să cuprindă întreaga spiritualitate a vremii. Pascal renunţase la orice încercare de a demonstra existenţa lui Dumnezeu dar asta era echivalent cu a renunţa la orice demonstraţie a oricărei dogme esenţiale a religiei. Această renunţare exprimă, însă, un dispreţ la adresa teologiei raţionale şi a filosofiei, atitudine care a găsit un auditoriu destul de larg. Toţi cei care se îndoiau de valoarea probelor raţionale, de mulţimea, uneori derutantă, a demonstraţiilor şi argumentelor raţionale care „obosesc adevărul" preferau certitudinile imediate ale „inimii"; toţi aceştia au preferat, în consecinţă, „pariul" şi concepţia pascaliană. Prin substituirea reflexiei teoretice cu efuziunile mistice şi angoasele existenţiale, Pascal a creat filosofia existenţei care înlocuieşte metafizica cu descrierea patetică a condiţiei umane. Pe această cale el renunţa la orice încercare de a dovedi să religia este adevărată dar prin resursele extraordinare ale talentului său literar te făcea să doreşti ca religia *să fie adevărată*. El nu mai punea problema credinţei în termeni de adevăr ci de sentiment şi utilitate practică.

În general, credinţa doreşte să pună religia în afara probelor raţionale, a oricărei demonstraţii întrucât orice demonstraţie este contestabilă; ea preferă să o pună în dependenţă de certitudinea imediată a sentimentului „inimii" şi de spiritul practic (utilitatea).

În realitate, însă, sentimentul imediat rămâne pur subiectiv şi incomunicabil dacă nu este susţinut şi transmis pe calea argumentării raţionale; pe de altă parte, sentimentul imediat că există Dumnezeu i se poate opune o certitudine egală ca forţă după care tot sentimentul şi simţurile ne spun că singura realitate este realitatea sensibilă şi că nu există numic supranatural sau suprasensibil.

O asemenea practică sensibilă - consideră numeroşi gânditori - stă la baza ireligiozităţii care a cuprins mase mari de oameni în epoca modernă şi contemporană; dezvoltarea capitalismului, creşterea importanţei valorilor materiale, „cultul muncii" au indus în epoca modernă ireligiozitatea mai mult ca „libera cugetare" care, fie că influenţează un număr mic de oameni, fie că rămâne un fenomen sporadic.

Hărnicia (în muncă), aplicarea constantă a simţului practic în afacerile acestei lumi - scrie F. Nietzsche - au făcut ca, din generaţie în generaţie să se descompună spiritul religios şi să nu se mai ştie la ce sunt bune religiile; În aceste condiţii - de muncă şi activitate permanente - se pare că oamenilor nu le mai rămâne timp pentru religie, cu atât mai mult cu cât nu le este clar dacă religia este o afacere sau o plăcere.[56]

Astfel, evitând raţiunea teoretică, credinţa a apelat la sentiment şi simţul practic pentru a-i conferi validitate; dar nici aici, se pare, nu poate fi câştigat „pariul" - sau, cel puţin, nu în totalitate - pentru că pragmatismul burghez modern este tentat să aprecieze religia în termeni de „plăcere" sau afacere. De aceea revoluţia franceză a interzis ordinele religioase contemplative pentru că contemplaţia îi apărea ca o formă de lene; ea exprima punctul de vedere al religiei prozaice a muncii şi banului astfel încât societatea modernă, creaţie a burgheziei victorioase, va fi, în mare măsură, nereligioasă.

---

[56] F. Nietzsche: *Dincolo de Bine şi Rău*, paragr. 58.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

„Necredinţa a înlocuit credinţa, raţiunea a înlocuit Biblia, politica a înlocuit religia şi biserica, pământul a înlocuit cerul, munca - rugăciunea, mizeria materială, infernul, omul a luat locul creştinului"[57]. Desigur, Feuerbach exagerează dar surprinde o evoluţie reală a lumii moderne.

C. Umanismul ateu

Ateismul, ca doctrină complet opusă celei religioase, indiferent dacă aceasta se manifestă ca teologie revelată sau teologie raţională, este promovat în mod deschis - chiar agresiv - în scrierile unor reprezentanţi ai Luminilor din sec. al XVIII-lea, dar este o doctrină deseori simplistă, cu argumente ce aparţin mai degrabă simţului comun şi ştiinţei empirice a naturii decât filosofiei.

Ateismul filosofic şi umanismul întemeiat pe un asemenea tip de ateism se manifesră îndeosebi în scrierile lui L. Feuerbach şi K. Marx, la Marx mai ales în scrierile din tinereţe. Dar ambii şi-au construit doctrinele raportându-se, de cele mai multe ori critic, la Hegel. De aceea consider utile câteva referiri la relaţiile dintre filosofia hegeliană şi religie.

Filosofia lui Hegel este un raţionalism care neagă primatul credinţei faţă de raţiune. Totuşi, filosofia hegeliană - exceptând, poate, perioada de tinereţe - este de inspiraţie creştină.

Hegel admite adevărul revelaţiei creştine dar numai în măsura în care ea poate deveni obiect de gândire pentru raţiune. Dacă pentru Toma d'Anquino credinţa este cea care desăvârşea (împlinea) raţiunea, pentru Hegel munca raţiunii este cea care completează şi corectează ceea ce este imperfect în datele credinţei. Din acest punct de vedere, Hegel se înscrie pe linia doctrinei protestante care refuză să admită ceea ce gândirea nu recunoaşte ca adevărat.

„Este o mare încăpăţânare (îndărătnicie), o încăpăţânare care face onoare omului, aceea de a nu vrea să recunoască nimic din sentimentele noastre care nu se justifică prin gândire - şi această

---

[57] L. Feuerbach: *Une transformation necessaire*, P.U.F., Paris, p.75.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

încăpăţânare este caracteristică timpurilor moderne şi ea este, în plus, principiul propriu al protestantismului).[58]

Dar protestantismul recunoscând independenţa raţiunii consideră totuşi că certitudinile imediate ale sentimentului şi credinţei - chiar dacă pot fi, ulterior, supuse şi confirmării raţionale - sunt superioare certitudinilor mediate ale raţiunii. Pentru Hegel nu există o asemenea superioritate; el nu neagă validitatea adevărurilor imediate ale sentimentului dar afirmă că şi raţiunea poate avea certitudini imediate, ba, mai mult, certitudinile mediate ale raţiunii (adică obţinute prin demonstraţie) nu sunt inferioare celor imediate (fie ale sentimentului, fie ale raţiunii). Din perspectivă hegeliană, deci, credinţa nu poate fi recunoscută de filosofie decât dacă filosofia o poate întemeia, preluând şi dezvoltând nucleul ei raţional. Feuerbach pretinde că astfel „filosofia neagă teologia". În acest caz Hegel crede că numai sub formă de filosofie a religiei şi prin ea, religia poate să-şi întemeieze adevărul. Dacă religia este „filosofie a religiei" atunci - zicea Marx - şi eu sunt cu adevărat religios.

Aşadar, în fond, Hegel nu neagă religia ci doar modalităţile nereflexive ale certitudinii religioase. Filosofia lui reia, de fapt, conţinutul religiei devenind, în fondul său, o teologie.

Dând credinţei o interpretare raţională, filosofia hegeliană, pe de o parte o distruge, dar pe de alta o întemeiază (justifică). Voi ilustra această idee printr-un exemplu semnificativ.

Creştinismul afirmă Dogma Trinităţii, care rămâne o taină, un secret al lui Dumnezeu, impenetrabil pentru raţiunea umană care, în principiu, nu poate pătrunde profunzimile speculative ale misterului. Dar Hegel vrea s-o înţeleagă şi s-o demonstreze (raţional). Astfel, arată el, doar cuprinderea eternă a Fiului de către Tatăl face ca Dumnezeu să fie Spirit, adică Viaţă. În adevăr, distincţia Fiului de Tatăl este cea care produce dialogul lor, în unitatea Spiritului, adică un dialog dătător de tensiune, devenire. Astfel, această unitate nu este o identitate moartă şi fără viaţă ci una profundă, contra-

---

[58] Hegel: *Principiile filosofiei dreptului*, Prefaţă, p.XXIII.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

dictorie şi bogată, care rezultă din diferenţă şi o absoarbe. Viaţa trinitară a esenţei divine se aprofundează şi se exteriorizează. Această exteriorizare a lui Dumnezeu este Istoria Sfântă, unde Dumnezeu se opune lui însuşi devenind om prin Încarnare şi menţine această opoziţie până la moarte şi până la moartea Crucii. În această moarte, Dumnezeu, ducând până la capăt aneantizarea realităţii sale sensibile, arată că el este spirit. Moartea lui Dumnezeu deschide domnia spiritului: moartea Testatatorului dă validitate Noului Testament şi, prin absenta şi retragerea lui Dumnezeu, se împlineşte promisiunea Spiritului consolator. De aceea trebuie să fim de acord cu Feuerbach care apreciază că filosofia lui Hegel, de fapt, nu este numai o teologie dar şi o apologetică. Ea este „ultima şi cea mai grandioasă tentativă de restaurare filosofă a creştinismului".

Mai trebuie subliniat un lucru interesant: hegelianismul este o apologetică dar care face din ateism un moment al vieţii spiritului. Într-adevăr, moartea lui Dumnezeu este prezentată ca un moment al vieţii lui Dumnezeu, ateismul fiind introdus în viaţa spiritului ca un moment necesar al acestei vieţi. Istoria Spiritului este Calvarul Spiritului Absolut în care îndepărtarea lui Dumnezeu în moartea sa este momentul negativ esenţial al devenirii adevărului.

Dar uitarea lui Dumnezeu este specifică unei conştiinţe care se apropie de adevăr prin forţe proprii, printr-un demers pozitiv şi raţional. Însă Hegel reafirmă ideea mai larg răspândită atunci că cea care ne îndepărtează de religie este doar o semi-filosofie - precum cea a Secolului Luminilor - în timp ce „adevărata filosofie condice spre Dumnezeu; semi-adevărul filosofiei iluministe trebuie depăşit de adevărat filosofie care trebuie să regăsească adevărul teologic."

„Secretul dialecticii hegeliene nu constă, în definitiv decât în a nega teologia în numele filosofiei pentru a nega, la rândul ei filosofia în numele teologiei. Teologia constituie începutul şi sfârşitul"[59].

De altfel, Hegel insuşi a definit filosofia ca „serviciul divin al adevărului, intrucât, ca teologie şi apologetică „filosofia speculativă este religia adevărată, concretă şi raţională" (Feuerbach).

Plecând de la critica lui Hegel, Feuerbach va ajunge la cu totul alte concluzii cerând, până la urmă, inlocuirea credinţei in Dumnezeu prin credinţa în omul însuşi, punând bazele aşa-numitului „umanism ateu". El pleacă de la constatarea faptului că, în vremea sa, ireligiozitatea - ca efect al progresului ştiinţific şi industrial - se răspândea tot mai mult şi a considerat că sarcina filosofiei este să pună de acord teoria cu această ireligiozitate practică.

„Şi dacă, în practică, omul a luat locul creştinului trebuie ca şi in teorie esenţa umană să inlocuiască esenţa creştină"[60].

Ideea fundamentală a lui Feuerbach este că nu Dumnezeu l-a creat pe om ci omul pe Dumnezeu, prin înstrăinarea (alienarea) esenţei sale care a devenit esenţă divină.

Esenţa umană poate fi redusă la raţiune, voinţă, inimă: omul există pentru a cunoaşte, pentru a voi, pentru a iubi.

„Ele există ca elemente de la temelia fiinţei sale, fiinţa pe care nici nu o are, nici nu o crează. Ele sunt puteri divine, absolute, care-l însufleţesc, îl determină şi-l domină. El nu le poate opune nici o rezistenţă"[61].

Perfecţiunea acestor puteri nu aparţine individului izolat, ci omului ca soecie, umanităuii în totalitatea ei.

Dar în ce constă esenţa Fiinţei Divine?

---

[59] L. Feuerbach: ***Principes de la philosophie de l'avenir***. Paris, Gallimard, p.21.

[60] L. Feuerbach: ***Une transformation necessaire***. Gallimard, p.75.

[61] ***Idem***.

„Fiinţa divină nu este nimic altceva decât fiinţa umană sau mai bine spus: fiinţa omului despărţită de îngrădirile omului individual, adică real, corporal, obiectivată, adică intuită şi venerată ca o altă fiinţă proprie deosebită de el: toate determinările Fiinţei divine sunt, de aceea, determinări ale fiinţei umane”[62].

Aşadar, omul se cunoaşte pe sine însuşi ca individ, ca ceva cu determinări şi puteri limitate, finite; şi totuşi el capătă şi conştiinţa de el însuşi ca element, parte componentă a unei specii. Or, specia umană poartă în sine, incontestabil virtualităţile atotputerniciei şi dominaţiei lumii. Dar finitudinea individuală a omului nu-i permite să-şi reprezinte această virtualitate ca aparţinându-i lui însuşi şi atunci îşi imaginează puterile infinte ale speciei ca exterioare lui, ca atribute ale unei substanţe infinite străină omului; astfel, se poate spune că distincţia uman-divin nu este altceva decât distincţia individ-umanitate. Dar omul nu este conştient de acest lucru, adică de faprul că „propria sa fiinţă îi este obiect mai întâi sub forma altei fiinţe” (op. cit., p.41). În aceasta constă esenţa religiei: omul religios nu este conştient că, indirect, conştiinţa lui Dumnezeu este conştiinţa de sine a fiinţei sale. Dacă-i aşa, înseamnă că însuşirile lui Dumnezeu se schimbă în funcţie de ceea ce gândeşte şi simte omul şi, în consecinţă atât cât valorează omul atât şi nu mai mult valorează şi Dumnezeu. Evoluia istorică a conştiinţei umane - crede Feuerbach - se mişcă, mai întâi, de la om spre Dumnezeu, prin alienarea însuşirilor sale esenţiale pentru ca, mai apoi, să se întoarcă la om, să conştientizeze faptul că Dumnezeu nu este decât omul ipostaziat, este suma însuşirilor infinite ale speciei atribuite de omul însuşi unei presupuse Fiinţe divine. Gândirea filosofică trebuie să contribuie la această mişcare a întoarcerii omului spre sine, să aprofundeze mişcarea care conduce conştiinţa modernă de la „dragostea de Dumnezeu” spre „dragostea de oameni”, de la studiul „speranţelor în lumea de dincolo” la studiul „realizărilor de aici”. Cu alte cuvinte, filosofia nu mai trebuie să fie o teologie ci

---

[62] L. Feuerbach: *Esenţa creştinismului*, Bucureşti, 1961, pp.32-33.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

o „antropologie" iar critica filosofică să denunţe în religie o „slujitoare a unei monarhii a cerului ş a pământului" contribuind, astfel, la emanciparea religioasă şi politică a oamenilor, pe care să-i facă „cetăţeni liberi şi independenţi ai lumii de aici".

Dar Feuerbach crede că însăşi istoria religiilor, a succesiunii lor, ilustrează această revenire de la Dumnezeu spre om. Astfel, orice nouă religie critică religiile anterioare, acuzându-l, aproape întotdeauna de idolatrie. Dar această acuzaţie este, de fapt, un fel de spune că credinciosul religiei anterioare adora, în idoli, propria sa esenţă. Pentru creştinism, de exemplu, politeismul grec nu era decât un păgânism antropomorfic. Dar dacă creştinismul recunoştea în atributele zeilor greci atribute care aparţin, în realitate, omului, înseamnă că el „recunoştea caracterul uman al celui care, altădată, era contemplat şi adorat ca Dumnezeu". Dar zeii grecilor rămâneau zei, nu se transformau şi nu deveneau oameni. Numai creştinismul „a unit numele omului şi numele lui Dumnezeu într-un singur nume, al omului-Dumnezeu (Isus)". Astfel, el a depăşit toate celelalte religii, nu pentru că Dumnezeul creştin ar fi mai adevărat ci pentru că s-a apropiat cel mai mult de adevărul religiei, după care Dumnezeu este, de fapt, omul ipostaziat, alienat, înstrăinat de sine însuşi. Critica filosofică trebuie doar să desăvârşească această critică a religiilor făcută de creştinism, aplicând-o creştinismului însuşi; s-ar răsturna, astfel, propoziţia (teza) centrală a teologiei creştine, după care Dumnezeu l-a făcut pe om „după chipul şi asemănarea sa" şi s-ar afirma adevărul că misterul teologiei şi al lui Dumnezeu se află în omul însuşi. Acest adevăr este exprimat, uneori, cu naivitate de conştiinţa religioasă însăşi; astfel, Leibniz în Prefaţa Teodiceei sale scria că perfecţiunile lui Dumnezeu sunt perfecţiunile sufletelor noastre numai că Dumnezeu le posedă fără limitele lor.

Dar concepţia lui Feuerbach nu se reduce la un ateism simplist şi vulgar - trăsături ce aparţin, într-o oarecare măsură, ateismului iluminiştilor (de exemplu, Voltaire) - adică la o respingere totală a lui Dumnezeu şi a religiei; riscul ar fi fost prea mare pentru că

Feuerbach este perfect conştient de pericolele în plan social ale unui ateism imoralist.

De aceea el distinge între două forme de ateism: a) O formă care neagă existenţa lui Dumnezeu dar nu neagă deloc existenţa divinului; Feuerbach acorda atributul divinului umanităţii în măsura în care posedă atotputernicie, cunoaştere, dreptate şi bunătate. Această formă de ateism neagă, deci, că trebuie să atribuim unui Dumnezeu predicatele care aparţin, în fond, umanităţii. b) A doua formă a ateismului nu neagă numai existenţa lui Dumnezeu ci şi a atributelor „divine" pe care Feuerbach le atribuie umanităţii (şi, ca atare, le recunoştea existenţa). El considera doar această a doua formă ca ateismului propriu-zis.

„Adevăratul ateu - adică ateul în sensul curent al termenului - este doar omul care neagă complet predicatele fiinţei divine, de exemplu iubirea, înţelepciunea şi dreptatea şi nu omul care neagă doar subiectul acestor atribuite (adică pe Dumnezeu - n.n.)"[63]

Din acest punct de vedere, un „adevărat ateism" va fi cel al lui F. Nietzsche care nega, în numele supraomului, mila, dreptatea, compasiunea etc. Ateismul lui Feuerbach aparţine primei forme pentru că, de fapt, el substituie „religiei lui Dumnezeu" „religia omului"; astfel, el menţine morala tradiţională conservând chiar coloratura ei religioasă. Dacă predicatele conştiinţei morale nu aparţin lui Dumnezeu ci omului, asta nu le face mai puţin demne de a fi adorate ca divine. Ceea ce este foarte interesant la Feuerbach este faptul că el nu contestă religia ci doar pe Dumnezeu, divinitatea lui Dumnezeu fiind înlocuită prin divinitatea omului; homo homini deus est!

Critica religiei tradiţionale este făcută, de el, în numele unei politici pozitive conformă cu timpurile moderne. Religia tradiţională - susţine el - definea o viziune a lumii esenţialmente monarhică şi paternalistă, în care omul este deturnat de la acţiunea politică efectivă pentru că aşteaptă totul de la Dumnezeu.

---

[63] L. Feuerbach: *Esenţa creştinismului*, p. 82.

„Aşa cum, îl înţelege religia, Dumnezeu este tatăl, păstrătorul, apărătorul, protectorul, regele şi stăpânul monarhiei universale. De asemenea omul ... se încredinţează lui Dumnezeu şi nu omului."[64]

În statul modern, dimpotrivă, omul se încredinţează omului şi nu lui Dumnezeu pentru satisfacerea nevoilor şi aspiraţiilor sale. Asta înseamnă că „activitatea politică practică" este echivalentă cu „respingerea practică a credinţei religioase" şi această respingere aparţine credincioşilor înşişi care, apelând la stat „nu caută sprijinul (salvarea) decât în preajma omului". Nu credinţa în Dumnezeu ci „dezamăgirea de Dumnezeu" a întemeiat statele. Dar statele au la temelie tot o credinţă, dar nu în Dumnezeu ci în om, astfel încât Feuerbach punea fundamentul unor noi religii.

„Ateismul practic este liantul statelor: oamenii se află în stat pentru că fără ei sunt fără Dumnezeu ... Statul este Dumnezeul oamenilor şi poate pretinde, cu îndreptăţire, predicatul divin al <maiestăţii>".[65]

El nu cere deloc separarea statului de religie sau laicizarea statului pentru că negarea lui Dumnezeu de către stat este, pentru el, afirmarea divinităţii statului iar negarea religieri prin politică este, pentru el, o religie a politicii.

Maxima lui Feuerbach: homo homini deus, omul este Dumnezeu pentru om, se opune, fără discuţie, cultului lui Dumnezeu dar ea se opune şi maximei ateismului burghez după care homo homini lupus (omul este lup pentru om). Necesitatea conservării valorilor morale tradiţionale, fără de care nu este posibilă funcţionarea unei societăţi, l-a făcut pe Feuerbach să propună transformarea politicii în religie pentru că numai pe această cale pot fi moralizate raporturile dintre oameni în cadrul statului.

Spuneam că Feuerbach şi-a construit concepţia plecând de la critica filosofiei hegeliene pe care a calificat-o drept teologie speculativă. În mare parte, Feuerbach s-a situat deci la stânga lui Hegel; el a mai evidenţiat şi paradoxul hegelian al unui „Dumnezeu ateu" întrucât Hegel prezintă moartea lui Dumnezeu (Hristos) ca un moment necesar al vieţii lui Dumnezeu, adică face din ateism un moment al vieţii spiritului.

---

[64] L. Feuerbach: ***Une transformation necessaire***, p.45.

[65] L. Feuerbach: ***Une transformation necessaire***, p.45.

Dar şi Feuerbach, la rândul său, menţinând religia chiar în sânul criticii crează monstrul unui ateism religios. Religiozitatea sa l-a condus spre adorarea, în Stat, a „Providenţei omului", la identificarea şefului statului cu „reprezentantul omului universal" şi să facă, la urma urmei, din Stat un „Dumnezeu al oamenilor". Din acest punct de vedere Feuerbach nu se mai situează la stânga lui Hegel ci, sanctificând Statul, el se situează în interiorul helegianismului, ba chiar spre extrema sa dreaptă. Şi cu toate acestea nu-l putem considera pe Feuerbach decât ca reprezentant al umanismului ateu, în principal pentru faptul că îl neagă pe Dumnezeu şi afirmă valoarea independentă a omului.

Umanismul ateu marxist va fi formulat mai ales în scrierile de tinereţe ale lui Marx (îndeosebi în aşa-numitele Manucrise economico-filosofice) dar unele elemente apar şi în scrierile de maturitate.

La început tânărul Marx va adera la critica religiei făcută de Feuerbach care, de altfel, l-a influenţat foarte mult în această perioadă.

Critica religiei îi pare, acum, drept presupoziţia (baza) oricărei critici; ea înseamnă o adevărată revoluţie copernicană întrucât în centrul lumii nu mai este situat Dumnezeu ci omul însuşi.

„... religia nu este decât soarele iluzoriu care se învârte în jurul omului atâta timp cât omul nu se ia pe sine ca centru al propriei sale mişcări".[66]

Dar Marx, deşi a apreciat la modul superlativ critica subtilă şi îndrăzneaţă a religiei făcută de Feuerbach, i-a relevat şi limite foarte importante: cred că aceste limite Marx le-a descoperit de pe poziţiile concepţiei pe care azi o numim sociologism - ea însăşi având limite importante.

---

[66] K. Marx: *Introducere la critica filosofiei hegeliene a dreptului*, Bucureşti, 1962, vol.II, p.46.

Cel mai mare neajuns al criticii religiei pe care o face Feuerbach constă în caracterul ei abstract, pur teoretic: Feuerbach a luat în consideraţie în mod abstract şi a fixat pentru sine, pe de o parte, sentimentul religios, pe de altă parte omul. El a redus sentimentul religios la esenţa omului şi a demonstrat că, în religie, omul s-a înstrăinat de esenţa sa umană, s-a pierdut pe sine ca om şi că a sosit momentul în care el trebuie să devină conştient de acest fapt, să se elibereze de religie şi să-şi organizeze viaţa conform naturii, adică raţiunii sale.

Dar omul despre care vorbeşte Feuerbach - consideră Marx - este Omul în general, omul abstract, în afara timpului şi spaţiului, în afara istoriei sale; un asemenea om n-a existat şi nu poate exista niciodată. El există numai ca iluzie a epocii burgheze care a formulat ideologia libertăţii şi egalităţii împotriva celei feudale bazată pe ierarhia şi privilegiile de castă. Reflexul abstract al acestei ideologii burgheze a fost concepţia abstractă despre om adoptată şi de Feuerbach.

Dar şi conştiinţa religioasă a omului a fost luată de el tot în mod abstract, independent de condiţiile social-istorice care, de fapt, au generat-o şi au menţinut-o de-a lungul veacurilor, inclusiv în epoca în care scria Feuerbach. Acesta a fost fondul principal al criticii pe care Marx i-a adresat-o lui Feuerbach.

„Feuerbach - scrie el - reduce esenţa religioasă la esenţa umană. Dar esenţa umană nu este o abstracţie inerentă individului izolat. În realitatea ei, ea este ansamblul relaţiilor sociale. De aceea Feuerbach, care nu se ocupă de critica acestei esenţe reale, este nevoit: 1) să facă abstracţie de mersul istoriei, să considere sentimentul religios în mod izolat şi să presupună un individ uman abstract, izolat; 2) de aceea, la el, esenţa umană nu poate fi privită decât ca „specie”, ca generalitatea lăuntrică, mută, care uneşte numai prin legături naturale mulţimea indivizilor”.[67]

„De aceea Feuerbach nu vede că sentimentul religios este el însuşi un produs social şi că individul abstract analizat de el aparţine în realitate unei forme sociale determinate”.[68]

Ideea fundamentală a lui Marx este, deci, că alienarea religioasă nu este inerentă esenţei umane pentru că însăşi esenţa umană nu este inerentă individului ci este un produs social, adică al unor condiţii sociale, economice, politice - într-un cuvânt concret-istorice - de viaţă; cu atât mai mult alienarea religioasă este un produs social, este o consecinţă, în fiecare etapă istorică, a lumii concrete a omului. De aceea, adevărata critică nu se poate opri la sentimentul religios şi la alienarea religioasă ci trebuie să meargă mai la adâncime, adică la critica lumii reale a omului care produce această alienare. Şi dacă religia este „realizarea fantastică a esenţei umane” aceasta „pentru că esenţa umană nu posedă ea însăşi o realitate adevărată” datorită condiţiilor social-istorice reale. Statul, societatea „produc religia, conştiinţa răsturnată a lumii, pentru că ele însele sunt o lume răsturnată”. Acestea trebuie „criticate” mai întâi, „suprimate” şi prin aceasta se va ajunge şi la suprimarea acestei conştiinţe răsturnate care este religia.

Feuerbach afirma că „omul sărac crede într-un Dumnezeu bogat” dar aceasta înseamnă doar că „cu cât omul pune mai multă realitate în Dumnezeu, au atât se sărăceşte pe el însuşi”. Sărăcirea omului apare, deci, ca rezultat al alienării religioase. De fapt, arată Marx, lucrurile se prezintă invers: alienarea religioasă este rezultatul sărăcirii efective a omului astfel încât critica religiei este un pas spre critica lumii reale a omului, a cărei expresie fantastică este religia. Critica religiei nu este decât o presupoziţie, adică un simplu prealabil al criticii efective care este cea a condiţiei umane.

---

[67] K. Marx: *Teze despre Feuerbach, în Marx Engels*, Opere, vol.3, Editura Politică, Bucureşti, 1958, pp.6-7.

[68] *Ibidem*, p.7

„Depăşirea religiei, fericirea iluzorie a poporului, este cerinţa fericirii reale. Cerinţa renunţării omului ca iluziile asupra situaţiei sale este cerinţa renunţării la o situaţie care are nevoie de iluzii. Critica religiei este, deci în nucleul său, critica văii plângerii al cărei nimb este religia".[69]

Este sarcina istoriei ca, după ce a eliminat iluzia în adevărul vieţii de apoi, să statornicească adevărul vieţii acesteia iar mijlocul pentru îndeplinirea acestei sarcni este tocmai filosofia.

În faţa filosofiei stătea - arăta Marx - o sarcină dublă: a) aceea de a înlătura misterul religiei, ceea ce germanii făcuseră deja prin scrierile lui D. Strauss, B. Bauer şi, mai ales Feuerbach şi b) aceea de a critica societatea, rânduielile existente, sarcina ce trebuia abia înfăptuită şi pe care şi-o asuma Marx însuşi.

„Critica cerului se transformă, astfel, în critica pământului: critica religiei în creitica dreptului, critica teologiei în critica politicii".[70]

Feuerbach ceruse ca teoria filosoficĂ să fie pusă în acord cu ateismul practic al societăţii moderne, în timp ce Marx vrea ca ateismul teoretic să devină, la rândul său, umanism practic; dar o asemenea transform are implică critica ateismului filosofic, tocmai pentru că este dar teoretic.

„Filosofii nu au făcut decât să-şi interpreteze lumea în diferite moduri: important este însă de a o schimba".[71]

Astfel, ceea ce s-a numit umanism ateu, îşi găseşte forma clasică în scrierile lui Feuerbach şi Marx. El neagă pe Dumnezeu ca forţă transcendentă şi creatoare a lumii şi religia, ca formă de cunoaştere, care pleacă de la premisa existenţei reale a lui Dumnezeu în numele omului văzut ca produs al naturii şi al propriei sale istorii. Esenţa umană, fie generală şi abstractă ca la Feuerbach, fie produs al relaţiilor sociale, ca la Marx nu se poate realiza, în deplinătatea determinărilor sale, decât aici, pe pământ, prin raţiune şi activitate practică. Conflictul între filosofie şi religie este dus la cei doi, îndeosebi la Marx, până la ultimele consecinţe: filosofia are ca sarcină principală, la Feuerbach, critica religiei, iar la Marx critica şi a religiei dar mai ales a realităţilor social-istorice care generează religia. Iar religia, credinţa într-o forţă supranaturală, nu mai este considerată, în nici un fel, ca imanentă esenţei sau conştiinţei umane ci este, fie un produs al alienării acestei esenţe (Feuerbach), fie al relaţiilor sociale (Marx).

---

[69] K. Marx: ***Introducere la critica filosofiei hegeliene a dreptului***, p.415.

[70] K. Marx: ***Opere***, vol. 3, p.414.

[71] K. Marx: ***Teze despre Feuerbach***, Opere, vol.3, p.7.

Ateismul lui Feuerbach şi Marx este cel al unei civilizaţii industriale cuceritoae care obţine primele sale succese spectaculoase în lupta contra naturii şi capătă conştiinţa puterilor sale asupra lumii. O asemenea civilizaţie nu-şi mai propune să câştige un cer supranatural ci să cucerească pământul şi cerul real. Relaţia speciei umane cu lumea şi relaţiile dintre oamenii înşişi au devenit relaţii practic reale şi nu mistice şi ele sunt asigurate într-un mod prozaic şi real prin muncă şi politică. Aşa cum a spus Hegel, omul modern nu cunoaşte altă rugăciune de dimineaţă decât lectura ziarului care leagă propria sa existenţă şi acţiune de cea a colectivităţii umane universale. Umanitatea caută aici, jos, prin mijloace practice şi nu dincolo şi prin mijloace supranaturale, realizarea efectivă a esenţei umane. În scrierile de critică religioasă din tinereţe care se numesc, printr-o curioasă antifrază, scrieri teologice, Hegel rezuma această tendinţă a epocii contemporane.

„Rămâne rezervată timpului nostru sarcina de a revendica, ca pe o proprietate a omului, comorile de care a fost despuiat de către ceruri”.[72]

---

[72] Hegel: în *NOHL*, p. 225.

Dar el adaugă restricţia că asemenea revendicare rămâne teoretică.

Într-adevăr, până la Feuerbach, nu se exprima contra religiei decât o revendicare teoretică şi aici îi includ şi pe ateii perioadei iluministe. Marx a făcut din această revendicare un cuvânt de ordine practic, împlinind, într-un sens, aspectul teoretic al acestei critici şi, implicit, al filosofiei. În concepţia lui Marx, filosofia este deci, încheiată, în două sensuri ale termenului: pe de o parte, ea este dusă spre împlinirea sa prin acţiune efectivă pentru că ea dă un conţinut practic real opoziţiei sale cu religia; pe de altă parte, ea este, în acelaşi timp, terminată ca întreprinderea pur teoretică sau speculativă pentru că ea devine acţiune practică şi, mai ales, politică. Critica filosofică a religiei duce, deci, la depăşirea religiei iar prelungirea ei în critica lumii reale şi în acţiune politică duce la cerinţa depăşirii filosofiei însăşi. Dar, aşa cum voi arăta în capitolul următor, soluţia marxistă va căpăta accente profetice şi eschatologice prezicând un sfârşit al istoriei şi un salvator al umanităţii numit proletariat.

D. Problema depăşirii filosofiei şi religiei.

Ideea unei depăşiri a religiei îşi găseşte expresia în critica raţional-filosofică a acesteia iar ideea unei depăşiri a filosofiei îşi găseşte originea în critica aspectului teologic al filosofiei speculative. Pentru Feuerbach şi Marx această critică îmbracă forma unei critici a filosofiei hegeliene dar ea are şi o semnificaţie generală în măsura în care filosofia lui Hegel - aşa cum o prezenta el însuşi - era ultima şi cea mai înaltă expresie a filosofiei. Iar dacă ţinem seama de faptul că Hegel, pe linia lui Aristotel şi Descartes, a urmărit ca filosofia să se încheie (exprime) ca teologie raţională, atunci Feuerbach şi Marx au adresat o critică atât religiei cât şi filosofiei. În consecinţă, aşa cum am mai arătat, mai ales Marx va formula cerinţa depăşirii religiei şi filosofiei.

Dar ideea depăşirii filosofiei şi religiei nu este specifică doar marxismului: ea este prezentă într-o mare parte a curentelor de gândire care alcătuiesc conştiinţa contemporană.

Voi apela la un exemplu extrem de semnificativ: concepţia lui F. Nietzsche asupra religiei şi filosofiei. Atacurile lui Nietzsche la adresa religiei sunt mult mai violente decât la toţi înaintaşii şi contemporanii săi întru ateism.

El nu mai încearcă să demonstreze că „Dumnezeu nu există” ci declară de-a dreptul cu „Dumnezeu a murit” iar acesta este un „eveniment enorm”, un eveniment al istoriei umane pentru că este urmarea unei acţiuni umane.

„Unde a plecat Dumnezeu? - se întreabă Nietzsche - ... Vă voi spune! Noi l-am omorât - voi şi eu. Noi suntem toţi criminali!”[73]

Cele două propoziţii de mai sus nu exprimă acelaşi lucru: „Dumnezeu nu există” este o propoziţie a ateismului teoretic pe când „Dumnezeu a murit” este una a unui ateism esenţial practic. Ateismul practic trebuie să aibă consecinţe grandioase pentru istoria viitoare a omenirii pe care Zarathustra le exprimă sunt forma moralei supraomului: Toţi zeii sunt morţi; ceea ce vrem noi mai departe este să trăiască supraomul. Zarathustra îşi sfătuieşte discipolii să „rămână fideli pământului” şi „să nu bată din aripi contra zidurilor eterne” într-un efort inutil de a câştiga cerul.

Religia, în general îi apărea lui Nietzsche ca având o triplă funcţie.

Întâi, ea este un mijloc de dominaţie. Ea este, de fapt, „o legătură între supuşi şi stăpâni” care, unind pe supuşii cu stăpânii lor îi împiedică să se separe de ei prin revoltă. Pentru puterea politică, ea este un instrument foarte puternic de a penetra conştiinţele în „ceea ce au ele mai ascuns şi mai intim şi care se sustrage voluntar supunerii” (Dincolo de Bine şi de Rău); este, deci, forma cea mai subtilă de dominaţie şi care se ataşează oricărei activităţi politice.

„Astfel o înţelegeau, de exemplu, brahmanii: cu ajutorul unei organizaţii religioase îşi atribuiau puterea de a desemna poporului

---

[73] F. Nietzsche: *La gaie science*, Ed. Flammarion, 1967, p. 125.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

regii lui, în timp ce ei înşişi se ţineau în retragere şi umbră, ca oamenii cu sarcini mai înalte şi mai mult decât regale"[1].

În al doilea rând, religia ajută la dominarea de sine: pe calea educaţiei religioase cei născuţi în clasele de jos ale societăţii pot, prin ascetism şi puritanism, să înveţe să-i domine pe alţii pentru că au învăţat să se domine, mai întâi, pe ei înşişi. Chiar şi o rasă întreagă, atunci când vrea să scape de originile ei plebeiene şi să domine pe alţii găseşte în ascetism şi puritanism mijloace de educare şi înnobilare.

În al treilea rând, religia consolează pe cei de jos şi justifică condiţiile lor mizerabile de viaţă; ea defineşte resemnarea ca o virtute esenţială.

Creştinismul şi budismul ar fi exemplele cele mai semnificative pentru că ele posedă, în cel mai înalt grad, „arta de a învăţa şi pe cel mai umil să acceadă fictiv, prin pietate, la un ordin superior"[2] şi de a se resemna cu ordinea socială cea mai nedreaptă. În toate aceste consideraţii ale lui Nietzsche ca şi în multe altele, pe care le găsim, mai ales, în „Dincolo de bine şi de rău" dar şi în „Despre genealogia moralei" se observă influenţa liberei cugetări şi a ateismului iluminist ale secolelor al XVII-lea şi XVIII-lea. Idei cum ar fi: altarul este cel mai bun aliat al poliţiei, cariera ecleziastică este un mijloc de ascensiune socială, un plebeu ambiţios nu poate învăţa mai bine stăpânirea de sine şi dominarea altora decât într-un seminar etc. par a fi copiate direct din „Roşu şi Negru" al lui Stendhal sau din imprecaţiile antireligioase ale lui Voltaire. În realitate numai fondul este voltairian nu şi forma: dacă Voltaire critica religia ca un aliat al despotismului feudal în numele egalităţii oamenilor, Nietzsche va propune, în locul religiei, o morală a depăşirii omului, adică o morală a „supra-omului". Dar ideea că omul trebuie să depăşească omul înseamnă, la el, mai degrabă că omul trebuie să domine omul; stăpânii depăşesc omenirea comună prin dominaţie, prin situarea deasupra ei, prin supunerea celorlalţi. Or, dacă esre adevărat că religia dezvoltă voinţa şi stăpânirea de sine favorizând, uneori, instinctul de dominaţie, ea favorizează în măsură mai mare sentimentele de milă şi compasiune care protejează pe cei slabi; în ansamblu, religia mai mult combate voinţa de putere decât o favorizează.

---

[1] F. Nietzsche: *Dincolo de Bine şi de Rău*, paragraf 61.

[2] *Idem.*

Morala nietzscheană este, însă, una profund inegalitară, de esenţa aristocratică amintind de ateismul marilor seniori din sec. XVII-XVIII al cărui reprezentant de frunte a fost marchizul de Sade. Aceşti aristocraţi găseau o scuză şi o imunitate pentru faptele lor reprobabile tocmai în certitudinea că nu există nici Dumnezeu, nici suflet nemuritor; de altfel, această certitudine era dedusă din concepţia lor materialistă asupra lumii. Pe bună dreptate Robespierre găsea în mişcarea enciclopedistă (a secolului XVIII) o congruenţă între ateismul cinic şi imoral al unor reprezentanţi ai aristocraţiei corupte şi cel al burgheziei, ambiţioasă şi servilă în acelaşi timp.

Concepţia lui Nietzsche reia atât ideea voltairiană a utilizării cinice a religiei în favoarea celor puternici cât şi filosofia şi morala aristocratică a crimei.

El atacă filosofia acuzând-o că menţine valorile morale ale religiei cărora le acordă o validitate universală. Platon, în numele filosofiei, atacase pe adversarii săi imoralişti arătând că tocmai morala este aceea care prescrie obligaţii universale care au efect egalizator şi protejează, astfel, pe cei slabi împotriva celor puternici. Nietzsche se ridică împotriva unei astfel de morale, împotriva creştinismului îndeosebi şi a religiei care susţine o astfel de morală ca şi împotriva filosofiei în măsura în care asimilează valorile acestei morale.

Morala nietzscheană este inegalitară pentru ca ea nu prescrie aceleaşi obligaţii şi drepturi tuturor oamenilot. Ea se adresează, de fapt, numai unora - celor superiori - şi le prescrie obligaţii şi drepturi contrare, în sensul că ei trebuie să aibă un comportament faţă de egalii lor şi cu totul altul faţă de cei slabi, inferiori lor.

..... şi aceeaşi oameni care *inter pares* sunt atât de sever ţinuţi în frâu prin moravuri, stimă, uzanţă, recunoştinţă, dar în primul rând prin reciprocă supraveghere şi gelozie şi care, pe de altă parte, în relaţiile dintre ei se dovedesc atât de ingenioşi în ceea ce-i priveşte, atât de stăpâniţi, delicaţi, fideli, mândri şi prietenoşi - aceeaşi oameni în exterior, acolo unde începe cea ce le este străin, străinătatea, nu se comportă mult mai bine decât nişte fiare scăpate din lanţ. Ei se desfată cu eliberarea de orice constrângere socială, se despăgubesc în sălbăticie pentru tensiunea determinată de îndelungata recluziune şi pacificarea în pacea comunităţii, se întorc în nevinovăţia conştiinţei fiarelor ca nişte monştri triumfători, care ies dintr-un şir de groaznice omoruri, incendii, violuri, torturi, cu un orgoliu şi o seninătate sufletească de parcă n-ar fi comis decât o ştrengărie studenţească ... La temeliile tuturor acestor rase aristocratice e imposibil să nu recunoşti animalul de pradă, bestia blondă ... temeiul acesta ascuns are din când în când nevoie de o eliberare, animalul trebuie să mai iasă la lumină etc."[60]

Toate marile cuceriri şi civilizaţii au fost realizate de o aristocraţie războinică ale căror virtuţi superioare au fost apoi înăbuşite de morala religioasă în profitul celor nevolnici, al „plebeilor", al rataţilor şi demonetizaţilor. Evoluţia omenirii în direcţia a ceea ce numim noi, astăzi, umanism creştin care, în afara valorilor morale ale milei şi compasiunii, a instituit şi valorile egalităţii, dreptăţii, solidarităţii, este privită de Nietzsche drept un regres al omenirii.

G. Lukacs va aprecia pasajul de mai sus drept prima formulare a acelei morale de „domni", de „stăpâni" din care Hitler şi SS-ul au dedus consecinţele cunoscute. Nu putem ignora acest aspect atunci când vrem să determinăm exact sensul în care Nietzsche înţelege „depăşirea religiei" şi critica „iluziilor filosofice". Este evident că ateismul lui Nietzsche justifică crima şi opresiunea socială, ceea ce impune ideea că nu orice ateism este, în mod necesar, revoluţionar. Un asemenea ateism neagă valori ca

---

[60] F. Nietzsche: *Despre genealogia moralei*, Cluj, 1993; pp.31-32.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

mila, dreptatea, compasiunea iar această negare constituie adevăratul sens a ceea ce Nietzsche numea „depăşirea omului”, pe care o realizează supraomul; este o „depăşire” profund contradictorie pentru că „semi-bestialitatea” rasei sclavilor nu poate fi depăşită decât prin bestialitatea dezlănţuită a rasei de stăpâni.

Este adevărat că Nietzsche opune sălbăticiei pe care „bruta blondă” o exercită în exterior, rafinamentul şi civilitatea raporturilor ei cu egalii săi. Tocmai hitlerismul a popularizat această dualitate morală în tipurile, deja cunoscute, de intelectuali - gangsteri şi torţionari - cititori de Holderlin, Goethe sau iubitori de muzică (Mozart). Şi tot experienţa nazistă a denunţat pretenţiile la rafinament ale moralei „stăpânilor” arătând ca ele cedează până la urmă, în faţa instinctelor spre violenţă şi crimă; arhanghelul răului este, în definitiv, o brută.

Este, de asemenea, adevărat că Nietzsche şi Marx au în comun ateismul şi cerinţa depăşirii religiei şi filosofiei dar asemănarea se opreşte aici, pentru că doctrinele lor, în ansamblu, se deosebesc profund; este, de asemenea, evident că ateismul lui Nietzsche se deosebeşte mult de cel al lui Feuerbach care nega doar pe Dumnezeu dar nu şi valorile moralei creştine - aşa cum am arătat deja.

Depăşirea religiei şi filosofiei se realizează, până la urmă, la Nietzsche, în acceptarea unei educaţii religioase care să dezvolte instinctul de dominaţie al rasei de „stăpâni” şi a unei filosofii care să justifice morala supraomului.

1. *Religia şi filosofia se conservă în însăşi capacitatea lor.*

Am arătat mai înainte că cerinţa depăşirii religiei şi filosofiei este formulată în opera lui Feuerbach (la el se vorbeşte, mai ales, de depăşirea religiei şi filosofiei) a lui Nietzsche şi, îndeosebi a lui Marx.

De asemenea, am arătat că ateismul lui Feuerbach respinge clar pe Dumnezeu, nu şi religia, în general, pentru că atributele lui Dumnezeu el le transferă asupra umanităţii şi statului pe care le consideră divine şi, care, în consecinţă, demne să fie adorate.

F. Nietzsche crede că le depăşeşte pe ambele dar, de fapt, reţine din ele ceea ce poate promova morala şi ideologia supraomului.

Să vede acum cum se realizează această cerinţă a depăşirii religiei şi filosofiei în concepţia lui Marx, concepţie care a influenţat puternic gândirea europeană - şi nu numai - a secolului XX.

Întâi, Marx va critica aspru contradicţiile doctrinei lui Feuerbach. Divinizarea Statului, caraterul abstract al umanismului lui Feuerbach sunt principalele limite care-l determină pe Marx să respingă ateismul acestuia. El arată că un asemenea ateism nu „pune existenţa omului" decât „prin intermediul abolirii religiei". Drept consecinţă, rezultatul conservă ceva din demersurile care au condus la el; mai concret, umanismul ateu (de tip feuerbachian) conservă ceva din religia pe care o neagă.

Or, socialismul, ca doctrină, vrea să fie „o conştiinţă de sine a omului cu adevărat pozitivă" (Manuscrise din 1844) şi nu una care să rezulte din negarea religiei. Socialismul vede în istoria universală producerea omului prin propria sa muncă, prin interacţiunea sa productivă cu natura. În acest caz problema creerii sale de către un Dumnezeu străin omului şi naturii, „devine practic imposibilă" şi Dumnezeu îşi pierde orice importanţă. Înseamnă că socialismul, pentru a înţelege omul, nu mai are nevoie de intermedierea ateismului şi nici de filosofie ci trece direct „de la conştiinţa sensibilă a omului şi naturii la cunoaştere şi acţiune, ca fiind esenţiale" (Manuscrise). În aceasta constă, după Marx, adevărata depăşire a religiei şi filosofiei: el nu mai vrea să plece de la negarea lui Dumnezeu ci de la conştiinţa sensibilă, imediată a omului. Dar abia in economia politică el va da formularea adevărată a acestei depăşiri. Într-adevăr, economia politică este studiul real, concret al modurilor de muncă omnească şi cheia unei transformări efective a societăţii umane. Dar economia politică marxistă se constituie şi ca o critică a economiei politice clasice burgheze, aşa cum a fost ea intemeiată de primii teoreticieni ai capitalismului, incepând cu A. Smith. Marx îi reproşează acestuia că descrie in mod empiric formele concrete ale economiei capitaliste căzând în iluzia că acestea ar fi forme eterne ale economiei.

Acestui empirism al economiei politice burgheze Marx îi opune o viziune globală asupra istoriei umane, viziune care prezice capitalismului un destin, acela de a ceda locul, în urma unei revoluţii proletare, unei societăţi fară clase. El atribuie, deci, proletariatului un rol istoric decisiv.

Toate societăţile ca şi istoria umană, în ansamblu, se întemeiază pe lupta de clasă care apare ca „motor" al dezvoltării sociale, dar în societatea fără clase această luptă va dispare şi umanitatea va trece, deci, dincolo de istorie.

S-a reproşat lui Marx că ar institui, prin atribuirea acestui rol istoric, un fel de religie a proletariatului - acuzaţie nu prea departe de adevăr şi la care el a simţit nevoia să răspundă:

„Dacă scriitorii socialişti au asigurat proletariatului acest rol predominant în istoria universală asta nu înseamnă că ei cred că proletarii ar fi Dumnezeu."[77]

Proletariatul n-ar fi fost desemnat pentru această sarcină istorică decisivă printr-un act cu caracter divin, supranatural, ci, pentru că a fost despuiat de orice umanitate şi chiar de aparenţa de umanitate, el trebuie să se revolte contra condiţiei sale inumane. La această concluzie el a ajuns plecând de la teza - formulată tot de el - a pauperizării crescânde a clasei muncitoare în condiţiile evoluţiei societăţii capitaliste. Logia ne spune că pentru a explata o clasă trebuie să-i asiguri un minim al condiţiilor de existenţă (supravieţuire). Or, Marx susţine că burghezia se arată incapabilă să asigure „existenţa sclavilor în însuşi sclavajul lor", aşa încât nu va mai putea rămâne multă vreme clasă dominantă în societate; revoluţia proletară se dovedeşte a fi, deci, inevitabilă.

Se poate aduce împotriva acestei teze o obiecţie importantă întemeiată pe experienta dezvoltării societăţii capitaliste în ultimele decenii: astfel, capitalismul s-a dovedit capabil să ridice nivelul general de viaţă, inclusiv al proletariatului, şi să obţină, în consecinţă, adeziunea unei părţi a acestuia, încât nu se mai pune problema unei revoluţii.

---

[77] K. Marx: *Sfânta Familie*, în Marx-Engels, Opere, vol. 2, ESPLP, 1958, P.156.

Dar şi marxiştii ar putea răspunde: această creştere a nivelului de trai al proletariatului nu este numai consecinţa dezvoltării economice spontane a capitalismului ci şi a luptei proletariatului pentru drepturile lui, luptă întemeiată, ideologic, pe concepţia marxistă, Clasa burgheză însăşi a luat cunoştinţă de concepţia marxistă şi a acţionat mai bine pentru conservarea propriei ordini sociale prin miloace între care se află şi ameliorarea condiţiilor de viaţă ale proletariatului. Pe bună dreptate, K.R. Popper aprecia că din marxism, până la urmă, a învăţat mai multe burghezia decât proletariatul.

Dar mai poate fi formulată o obiecţie împotriva tezei marxiste, mai greu de respins.

Dacă adâncirea mizeriei clasei oprimate duce, în mod necesar, spre revoluţie, de ce lumpenproletariatul (proletariatul în zdrenţe) nu este o clasă revoluţionară? Oare nu s-ar putea formula o teză inversă, adică cu cât situaţia materială a unei clase devine masi mizerabilă cu atât scade posibilitatea ca ea să ia puterea, inclusiv prin revoluţie? Lumpenproletariatul este, fără îndoială, categoria cea mai mizeră a societăţii capitaliste, cuprinde pe toţi cei care nu dispun de nici un mijloc de existenţă şi trăiesc la subsolul societăţii din mijloace instabile şi neregulate: în ea îi putem inlcude pe hoţi, vagabonzi, cerşetori, chiar infractorii aparţin acestei categorii. Este o clasă mizeră şi periculoasă în acelaşi timp, de care Marx se dezice. El admite că ea „poate fi antrenată în mişcarea unei revoluţii proletare" dar este dispusă să se vândă oricând reacţiunii. Apare aici, cu pregnanţă, contradicţia între teza că mizeria crescândă împinge proletariatul spre revoluţie şi spre un rol decisiv şi ideea aceluiaşi Marx că nu te poţi baza pe proletariatul cel mai mai sărac (lumpenproletariatul). Marx încearcă să scape de contradicţie definind sub-proletariatul ca „o infecţie pasivă a vechii societăţi", ca o formă precapitalistă a mizeriei sociale. Istoria cotrazice, însă, această teză pentru că s-a văzut că şi societatea burgheză, în anumite condiţii, regenerează acest subproletariat; ba chiar, în Germania, ascensiuna nazismului a demonstrat că sub-proletariatul german, cu complicitatea celor care ţin puterea economică, poate fi antrenat în aventuri reacţionare şi sângeroase. Aşa încât este limpede că adâncirea mizeriei, căderea unei clase sub condiţiile propriu-zis umane de existenţă, nu conferă acelei clase, în mod automat, spirit şi capacitate revoluţionară. În plus, dacă proletariatul, în măsura în care nu posedă nimic, este gata să accepte o societate fără proprietate privată asupra mijloacelor de producţie, asta nu înseamnă că el este şi capabil să realizeze o astfel de societate. De aceea concepţia lui Marx, atât timp cât este critică se menţine pe terenul faptelor pozitive, dar când se referă la societatea viitoare, devine mesianică; proletariatul reprezintă umanitatea pentru că el este deposedat de orice umanitate şi devine un fel de salvator (mântuitor) al istoriei universale. Viziunea lui Marx catăpă accente aproape religioase. Aşa cum filosofia hegeliană a introdus în însuşi cursul vieţii lui Dumnezeu momentul decisiv al morţii lui, Marx face din negarea oricărei umanităţi în proletariat momentul esenţial al devenirii omului. Astfel, istoria profană a marxismului, ca şi istoria sfântă cunoaşte un mediator: săracul deposedat de toate; fără îndoială, proletariatul nu este Dumnezeu în toată puterea şi maiestatea dar el este, la Marx, în centrul istoriei profane, aşa cum Dumnezeu se află în centrul istoriei sfinte.

Am văzut, deja, că Feuerbach a conservat religia, respingând teologia; Marx respinge religia şi teologia dar conservă *filosofia istoriei* prin care Hegel a salvat teologia situând în însăşi esenţa lui Dumnezeu momentul negativităţii. Astfel, filosofia marxistă a istoriei preia mişcarea dialectică a teologoei hegeliene.

Inspiraţia teologică a marxismului nu este manifestă ci secretă şi, în general, inconştientă. Este adevărat că marxismul este mai mult decât o economie politică empirică şi o politică pozitivă dar nu-i mai puţin adevărat că el este şi o filosofie a istoriei profund marcată de teologia hegeliană. El este un istoricism, adică, în concepţia lui K.R. Popper, o încercare de a descoperi legi inexorabile ale dezvoltării sociale, legi care, de fapt, nu există. Filosofia istorie a lui Marx este, în fond, un profetism iar Marx un profet, care are pretenţia să descopere şi să descrie viitorul. Tocmai acest element profetic din scrierile lui Marx - arată K.R. Popper - a rămas dominant în minţile discipolilor săi.

„N-a mai rămas din doctrina lui Marx decât filosofia oraculară a lui Hegel care, în travestiul ei marxist, ameninţă să paralizeze lupta pentru societatea deschisă".[78]

Cartea lui Popper este o analiză unică, prin întinderea şi profunzimea ei, a profetismului lui Hegel şi Marx. Ambele concepţii sunt demontate, bucată cu bucată, dezvăluindu-se inspiraţia lor, în ultimă instanţă, mesianic-religioasă.

Se ştie că orice filosofie conservă ceva din filsofiile care au precedat-o, mai ales din cele care au influenţat-o direct. Nici marxismul nu face excepţie de la această regulă, el conservă, negându-le, aspectele importante ale filosofiei clasice germane şi îndeosebi, ale filosofiei lui Hegel. De aceea, ideologia proletară elaborată de intelectualul burghez care a fost Marx, manifestă o ambiguitate de fond: pe de o parte ea este mai radicală decât ideologia spontană a proletariatului, despre care Marx arăta că era doar reformistă sau confuz anarhizantă; pe de altă parte, ca rezultat al unei evoluţii culturale ea nu se află pe poziţia absolută a umanismului - cum pretindea Marx - ci constituie transpunerea teologiei hegeliene a istoriei cu proletariatul în centru, pe post de mântuitor. Numai că chiar în doctrina marxistă dar, mai ales, în practica ulterioară a revoluţiilor şi societăţilor numite socialiste, proletariatul a fost înlocuit de Partid cu care a fost identificat în mod mistic. Partidul va lua locul proletariatului şi, în credinţa adepţilor profeţiei marxiste, el este singurul capabil să conducă Istoria către scopurile care i-au fost prescrise. În practica partidelor marxiste putem decela un amestec de realism şi fideism. Când este tactică, acţiunea acestor partide se menţine aproape de fapte, cu un realism care nu exclude deloc întorsăturile cele mai cinice; când este vorba, însă, de scopurile ultime ale acţiunii, adevărul unei propoziţii nu mai este apreciat în funcţie de acordul său cu faptele ci după conformitatea sa cu Cărţile fundamentale ceea ce aminteşte de disputele scolastice care trimiteau, invariabil, la Cartea Sfântă şi la Sfinţii Părinţi. În ceea ce-i priveşte pe intelectuali, de la ei se aşteaptă virtutea esenţial religioasă a fidelităţii, întrucât sunt somaţi să-şi dea adeziunea atât tacticilor cele mai realiste cât şi principiilor doctrinare cel mai puţin conforme cu realitatea.

---

[78] K.R. Popper: *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, vol.II, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p.216.

Am arătat că problema depăşirii religiei şi filosofiei nu este specific marxistă; ea apare şi la alţi gânditori ai perioadei moderne, îndeosebi la Feuerbach şi Nietzsche. Despre modul în care au înţeles ei această depăşire s-a relatat suficient în paginile anterioare. Concluzia a fost că nici unul nu poate „depăşi" religia şi filosofia pentru simplul motiv că acestea nu pot fi depăşite; mai repede a fost depăşită pretenţia lui Hegel că filosofia se încheie o dată cu propria sa operă.

La rândul său, Marx respinge şi religia şi ateismul întrucât ambele - pentru a înţelege omul - se referă la Dumnezeu. El consideră că le depăşeşte prin situarea omului exclusiv în condiţiile sensibile, concret-istorice ale devenirii lui, context în care nu mai este necesară referirea la religie dar nici opusul ei, ateismul. Cu toate acestea - aşa cum am văzut - concepţia lui Marx asupra omului şi societăţii se prezintă ca o filosofie a istoriei care conservă, în esenţa sa, teoria hegeliană a istoriei. Concepţia social-istorică a lui Marx este una istoricistă şi profetică, preluând în mod inconştient elemente ale reprezentării religioase asupra viitorului social.

În ceea ce priveşte pretenţia lui Marx de a „depăşi" filosofia, concepţia sa se pretează la o interpretare dublă:

a) Pe de o parte, ea este empiristă şi pozitivistă şi proclamă sfârşitul filosofiei care trebuie să fie absorbită de ştiinţe, mai ales de ştiinţele omului, cărora Marx le acordă o atenţie deosebită, cum ar fi economia politică şi istoria.

b) Pe de altă parte, ea este fideistă întrucât profetizează pe marginea istorie şi sanctifică Partidul pe care îl identifică, în mod mistic, cu proletariatul mântuitor. Victoria proletariatului va însemna şi sfârşitul istoriei.

Astfel, filosofia se sfârşeşte pe două căi: prin absorbirea ei de către ştiinţe şi prin sfârşirea istoriei.

În realitate, filosofia nu poate fi terminată după cum nici istoria nu se poate încheia. Marxismul se poate limita doar la a gândi sfârşitul filosofiei şi nicidecum a-l realiza. Iar a gândi sfârşitul filosofiei înseamnă tot a filosofa. De acest lucru sunt conştienţi adepţii marxismului care caută între pozitivismul şi fideismul marxist o cale de mijloc, ca a unei „filosfii marxiste". Este o încercare riscantă pentru că atunci când Marx ajunsese la maturitatea gândirii sale el n-a mai făcut filosofie ci economie politică şi a activat în plan social practic; doar în operele de tinereţe el a făcut filosofie, pentru că mai târziu, în afara economiei politice şi a politicii practice, filosofia lui s-a limitat la proclamarea - tot filosofică - a cerinţei de a depăşi filosofia.

BCU IASI CENTRAL LIBRARY

CAPITOLUL V

FORME DE PREZENTARE A FILOSOFIEI

Am văzut că filosofiile pot fi diverse din motive multiple cum ar fi: opţiune, experienţa lor originară, tema lor centrală, modul în care este înţelească filosfia şi modul de elaborare a ei. Mai putem realiza o ordonare a sistemelor filosofiei şi după *forma lor de prezentare*. Fără îndoială, forma de prezentare a unei filosofii este un aspect secundar în raport cu forma interioară, cu conţinutul, cu tema centrală, cu articulaţiile lor interioare, profunde, dar, dată fiind marea diversitate a filosofiilor nici forma de prezentare nu poate fi neglijată ca instrument de ordonare a acestora, iar pentru filosofia sistemică şi pentru istoria filosofiei orice asemenea instrument se dovedeşte a fi util.

Desigur, când vorbim de formele de prezentare a filosofiei ne gândim la lucrările al căror conţinut principal este cel filosofic şi nu la cele care au, între altele, şi elemente de filosofie (de exemplu: Iliada, diferite opere literare etc.).

Principalele forme de prezentare a filosofiei, în filosofia europeană în primul rând, sunt următoarele (în ordine aproximativ istorică):

1. Filosofia ca poem
2. Filosofia orală
3. Filosofia ca dialog
4. Filosofia ca eseu
5. Filosofia ca jurnal
6. Filosofia ca aforism
7. Filosofia ca scrisoare
8. Filosofia ca expunere matematică
9. Filosofia ca sistem

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. Filosofia ca poem: Se înţelege că acest fel de prezentare a filosofiei a fost posibil după trecerea la filosofia scrisă. Dar foarte interesant este fapul că grecii, o bună bucată de vreme, au scris numai în formă de versuri, fie că scriau despre război, zei sau călătorii (Homer), fie despre agricultură şi viaţa cotidiană (Hesiod). Primul care a scris o lucrare de filosofie în proză a fost Anaximandru - Despre natură -.

În ceea ce priveşte filosofia prezentată sub formă de poem, tipică este opera lui Parmenide din Eleea care îşi expune concepţia filosofică în poemul „Despre natură" în care foloseşte - cum este şi firesc într-un poem - numeroase metafore, imagini poetice, figuri de stil etc. Zice Zeiţa către călătorul ajuns în faţa ei - şi care era autorul însuşi:

> ... se cade acuma să afli
> *Totul; şi miezul statornic ce stă în adevăr, ...*
> *Cu-nchegata lui rotunjime, să-l ştii ca şi cele gândite*
> *de oameni ...*
> *Tu n-ai să vrei să le dai crezare deplină; şi totuşi,*
> *Ai să le asculţi, de ai să vezi că prin toate străbat întru totul.*[79]

În filosofia antică Lucretius Carus şi-a exptimat crezul filosofic în poemul „De rerum natura" după cum au mai existat şi alţii care au folosit forma poetică pentru a-şi expune ideile filosofice. În evul mediu şi în epoca modernă, în general, această formă literară nu se întâlneşte în filosofie. Dar F. Nietzsche în secolul trecut şi Heidegger în secolul nostru apelează, uneori, la această formă. De aceea ideea caracterului desuet al „filosofiei ca poem" poate fi pusă la îndoială.

În orice caz, această formă de prezentare a filosofiei are unele avantaje: unele idei mai abstracte pot fi făcute intuitive iar forma poetică poate asigura filosofiei o audienţă mult mai largă decât forma uscată a tratatului sau expunerii matematice. Există, însă, şi unele riscuri: ideile îşi pot pierde din precizie iar imagistica emoţională, figurile de stil obligatorii pentru această specie literară pot dizolva gândirea, pot ascunde tema principală.

---

[79] *Antologie lirică greacă*, Editura Univers, Bucureşti, 1970, p.148

2. Filosofia orală. Este, de asemenea o formă veche de prezentare a filosofiei, dacă nu chiar cea mai veche. Pitagora, de exemplu, n-a lăsat nimic scris aşa că putem presupune că şi-a expus concepţia doar pe cale orală. Ceea ce ştim despre el ştim de la discipolii săi şi de aceea este foarte greu să deosebim ce aparţine propriu-zis lui Pitagora şi ce discipolilor săi.

La drept vorbind nici Isus n-a lăsat nimic scris, iar autorii Evangheliilor, primii care au relatat despre faptele şi spusele sale nu amintesc nicăieri de vreun text scris de Isus; mesajul său - care va schimba lumea - a îmbrăcat o formă exclusiv orală.

Nici Mahomed şi nici alţi întemeietori nu au lăsat texte scrise, după cum, probabil că au existat mulţi alţi înţelepţi care şi-au expus ideile doar pe calea cuvântului vorbit.

Istoria filosofie, însă, consemnează ca filosofie orală orală prin excelenţă pe cea a lui Socrate. Noi o cunoaştem „în direct" dacă ne putem exprima astfel, din opera celor doi mari discipoli ai săi: Xenofon şi, îndeosebi Platon. Este greu să distingem filosofia propriu-zisă a lui Socrate de cea a lui Platon mai ales, dar întrucât Xenofon pare a relata mai fidel gândurile lui Socrate o primă cale ar fi să vedem ce idei a lui Socrate apar atât la Xenofon cât şi la Platon şi atunci paternitatea lor socratică ar fi mai sigură.

Oricum ar fi, Socrate rămâne exponentul tipic şi celebru al filosofie orale. Hegel, care-l considera pe Socrate ca un moment de cotitură în evoluţia raţiunii istorice, caracterizează pe larg şi memorabil filosofia orală a acestuia:

> *Ceea ce făcea Socrate este ceea îi aparţine în mod propriu, ceea ce în general, poate fi numit moralizare; dar aceasta nu este un fel de predică, de admonestare, de învăţătură şi moralizare tristă etc, deoarece aşa ceva nu-şi avea loc printre ate-*

nieni şi în cuprinsul urbanităţii atice; aşa ceva nu este un raport reciproc, liber, raţional. Ci Socrate angaja cu toată lumea conversaţii, condus de acea desăvârşită urbanitate atică care fără să afişeze pretenţii şi prezumţii, fără a voi să instruiască pe alţii şi să le impună, păstrează integral drepturile libertăţii şi o cinsteşte, înlăturând totodată ceea ce este brut.[80]

Avantajul aceste forme de prezentare a filosofiei ar fi dat întâi, de capacitatea cuvântului vorbit de a pătrunde la mase mai mari de oameni şi de condiţii sociale diverse; apoi, posibilitatea pe care o are vorbitorul de a face asocieri şi comparaţii spontane, de efect şi mare putere de convingere etc.

Dar există şi dezavantajele evidente, unul dintre acestea - şi cel mai important - fiind subliniat tot de Hegel: „Întrucât Socrate a creat în felul acesta filosofie morală (aşa cum o tratează el, ea devine populară) pe viitor toată vorbăria morală şi filosofia populară îl vor proclama de patron şi sfânt al lor, atribuindu-i rolul înalt de paravan justificator al oricărei nefilosofii.[81] Pe scurt, filosofia orală poate trece uşor în nefilosofie, în vorbărie pe orice temă, fără sistem şi adâncime.

Apoi apare şi riscul transmiterii infidele a spuselor şi ideilor magistrului în relatările discipolilor şi urmaşilor sau relatările pot fi chiar contradictorii ceea ce face dificilă operaţia de separare a concepţiei originare de adaosurile ulterioare.

3. Filosofia ca dialog. Modul cotidian în care noi ne expunem părerile şi comunicăm cu ceilalţi este dialogul. Cultura orală, bazată pe cuvântul vorbit şi, ca atare, pe memoria individuală şi colectivă a premers culturii scrise, cu sute de ani. Poemele homerice, de exemplu, au fost scrise, după ce o perioadă îndelungată, greu de determinat, au circulat doar pe cale orală. Este deci firesc ca primele idei filosofice propriu-zise să fi fost expuse pe cale orală şi, probabil, prin dialog. Pitagora nu prezenta discipolilor săi texte ci stătea de vorbă cu ei. Ba chiar şi Parmenide, în poemul său „Despre natură” - care este operă scrisă - îşi expune concepţia sa despre existenţă şi nonexistenţă sub forma unei convorbiri cu Zeiţa; şi Moise dialoga cu Iahve apoi comunica celorlalţi ce a hotărât acesta.

---

[80] Hegel, ***Prelegeri de istorie a filosofiei***, Editura Academiei, Bucureşti, 1963, p.376.

[81] ***Ibidem***, p.367.

Dar filosofia propriu-zisă sub forma dialogului capătă expresie superlativă în opera lui Platon. Este cunoscută, îndeobşte, structura generală a dialogurilor lui Platon: convorbirea dintre Socrate şi interlocutorul sau interlocutorii săi, pornea mai mult sau mai puţin întâmplător, problemele în discuţie fiind mai multe şi fără prea mare legătură între ele. Apoi, încet-încet, dialogul se simplifica în sensul că apărea un fir conducător, scopul întregului dialog fiind o idee, „o definiţie”. Orice dialog platonician duce spre o idee, spre o „definiţie” pe care Socrate o stabileşte împreună cu interlocutorii săi pin vestita sa metodă, maieutica. Aşadar dialogul lui Platon se dovedeşte a nu fi o conversaţie întâmplătoare despre multe şi nimic ci un schimb de opinii centrate pe o idee; forma, până la urmă se dovedeşte a fi mai mult sau mai puţin indiferentă pentru că esenţa este ideea. În legătură cu acest aspect al dialogurilor lui Platon, Hegel arată:

> *Dialogul platonician nu este conversaţie propriu-zisă; în conversaţie ceea ce spunem are legătură întâmplătoare şi aşa trebuie să fie; obiectul conversaţieI nu trebuie epuizat. Conversând vrem să întreţinem şi de aici caracterul accidental al conversaţiei; în cuprinsul ei, regula este arbitrară, părerile accidentale. În partea lor introductivă, dialogurile platoniciene prezintă uneori şi acest fel de întreţinere, iar forma unei înaintări întâmplătoare; dar mai departe ele devin dezvoltare a problemei, elementul subiectiv al conversaţiei dispare; în linie*

> *generală, la Platon avem înaintarea dialectică, consecventă, frumoasă.*[82]

Desigur, forma dialogului ca mod de exprimare a filosofiei prezintă unele avantaje evidente, de exemplu la Platon. Astfel, ea i-a permis crearea nu numai a unei opere filosofice şi a unei remarcabile opere literare pentru că limba unui dialog poate şi trebuie să fie una plastică, plină de culoare şi expresii poetice, de asocieri, comparaţii, metafore, figuri de stil etc. toate acestea fiind tot atâtea „arme" de convingere a interlocutorilor; de aceea, limba dialogurilor lui Platon rămâne una clasică, de o deosebită plasticitate şi frumuseţe.

În al doilea rând, ideea construită treptat, argumentată strâns şi care apare la capătul unui dialog poate fi mai convingătoare pentru cititor decât una expusă sistematic şi sec ca în tratatele metafizice.

Dar tot aici se află şi dezavantajul dialogului ca formă filosofică: uneori argumentarea poate deveni, forţată, conducerea convorbirii poate deveni autoritară, argumentele superficiale întrucât ideea care există de la început în capul celui care dirijează dialogul trebuie justificată cu orice preţ. Există situaţii, în dialogurile lui Platon, în care ar fi suficient ca interlocutorul să răspundă de câteva ori prin „nu" sau „nu sunt de acord" pentru ca demonstraţia lui Socrate să se blocheze sau să ia alt drum. Hegel exprimă clar această rezervă în legătură cu valoarea dialogului.

> *Dialogul are dezavantajul că înaintarea pare a se datora arbitrarului; la sfârşitul dialogului ai sentimentul că lucrul ar fi putut lua şi altă întorsătură.*[83]

---

[82] *Ibidem*, p. 474.

[83] Hegel, *ibidem*, p.275.

4. Filosofia ca eseu. Cuvântul eseu în limba română provine din franceză, din verbul „esaiyer” = a încerca şi a fost tradus la noi prin „încercare”. Acelaşi sens are cuvântul „essays” şi în limba engleză astfel încât, de exemplu, lucrarea lui J. Locke „Essay Concerning Human Understanding” a fost tradusă la noi prin „Încercare asupra intelectului omenesc”.

Dar cuvântul „eseu” a fost adoptat în limba noastră chiar în această formă şi desemnează o răspândită specie literară în cultura de azi. Se pot scrie eseuri politice, morale, ştiinţifice chiar, nemaivorbind de critica literară. În principiu se pot scrie eseuri aproape despre orice. De aceea, deseori, este foarte greu să deosebim eseul de alte forme de analiză şi prezentare a unor idei sau probleme, cum ar fi de exemplu „studiul”, „comunicarea ştiinţifică”, „articolul de fond” etc. Eseul, ca formă de prezentare a filosofiei, poate fi mai uşor recunoscut şi diferenţiat faţă de alte forme de eseu şi el şi-a făcut debutul în filosofia modernă. Dar el n-a apărut cu sensul pe care îl are azi, de scriere - de obicei - scurtă, axată pe o problemă (idee) limitată şi care urmăreşte şi efectele literare, ci în sensul oarecum originar al termenului, acela de încercare de a justifica şi demonstra pe multe pagini o teză considerată fundamentală.

Cu acest sens şi în acest scop apare eseul în literatura filosofică engleză din a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Scrierea fundamentală a lui J. Locke se numeşte aşa cum am amintit „Essay Concerning Human Understandin” (1690) adică „Încercare asupra intelectului omenesc”.

Trebuie să observăm că şi ceilalţi doi reprezentaţi importanţi ai empirismului englez, G. Berkeley şi D. Hume au utilizat în titlurile scrierilor lor fundamentale acelaşi cuvânt „încercare” adică „essay”; G. Berkeley a scris „Încercare cu privire la o nouă teorie asupra vederii” („Essay towards a New Theory of vision”) iar Hume a scris, între altele, „Încercare filosofică asupra intelectului omenesc” („Philosophical essay concerning human understanting”) şi, „Încercări morale politice şi literare” („Essay moral, political and literary”).

Toate aceste essays-uri ale empiriştilor englezi au un scop comun: să demonstreze că întreaga cunoaştere provine din experienţă neînţeleasă, în primul rând, ca experienţă senzorială. Propoziţiile generale sunt reductibile, în ultimă instanţă, la propoziţii ce descriu date ale simţurilor şi de regulă, generalul derivă din empiric. De aceea, filosofia n-are sens în afara datelor experienţei dar trebuie să le interpreteze în aşa fel încât să le dea semnificaţii în raport cu existenţa în ansamblu. Aceasta este funcţia eseului şi de aceea, în această primă versiuen a lui, cea engleză, exista o solidaritate între formă - care este essay-ul - şi conţinutul filosofării.

A doua versiune a eseului ca formă de prezentare a filosofiei o aflăm pe continent, începând cu M. de Montaigne; În filosofia românească, de exemplu, au scris eseuri D.D. Roşca, C. Noica şi mai ales, Anton Dumitriu. În această a doua versiune, eseul are un carater prin excelenţă ordonator, sistematizor şi rezumativ. Georg Luckács sublinia trăsăturile acestui tip de eseu în felul următor:

a) spre deosebire de poezie „eseul vorbeşte totdeauna despre ceva deja format sau în cel mai bun caz despre ceva deja existent; aparţine esenţei sale că el nu iveşte lucruri noi dintr-un neant gol, ci doar ordonează în mod nou ceea ce era cândva viu".

b) Spre deosebire de eseul modern al englezilor, care „a pierdut fundalul vieţii, această versiune a eseului ancorează în caracterul „problematic" al situaţiilor de viaţă şi exprimă o necurmată şi mereu neîmplinită „năzuinţa spre valoare şi formă, spre măsură ordine şi scop".

c) spre deosebire de formele „închise" de prezentare a filosofiei „eseul este un tribunal, dar, totuşi, nu judecata este esenţialul şi ceea ce îi decide valoarea (precum în sistem) ci, procesul judecării".[84]

---

[84] G. Luckács, *Die Seale und die Farmen*, Luchterhand, Dormstadt und Neuwied, 1971, p.31; Apud Andrei Marga, *Metodologie şi argumentare filosofică*, Cluj-Napoca, 1991, p.31-32.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Are avantajul, față de poem, că poate evita mai ușor excesul de literaturizare cee ce l-ar îndepărta de filosofie.

5. Filosofia ca jurnal. Am văzut, atunci când am prezentat diferitele feluri de a concepe și elabora filosofia, că printre ele există și înțelegerea filosofiei ca reflecție asupra trăirilor personale. Este evident că aceasta va fi o filosofie „subiectivă" opusă așa-zisei „gândiri obiective" ce folosește „limbajul abstracției" și se referă la lumea externă a omului, iar atunci când se referă la om îl privește doar ca parte a acestei lumi. Dar „adevărul este subiectivitatea" ne spune Kierkegaard iar filosofia trebuie să redea trăirile individului, scopul fiind atingerea - de către acesta - a unei existențe autentice.

Cea mai potrivită formă de prezentare a unei asemenea filosofii este - fără îndoială - jurnalul și Kierkegaard o va adopta fără reticențe. Avem de-a face, cu o corespondență evidentă între conținut și formă, conținutul fiind trăirile personale, lumea subiectivă, iar forma - jurnalul; o lucrare de știință a naturii nu poate să apară sub forma unui jurnal pentru că ea urmărește adevărul „obiectiv" în timp ce în jurnal autorul expune propriul lui adevăr, adevărul pentru el. Pentru Kierkegaard este, de altfel, singurul adevăr care contează.

> *Este vorba de a afla un adevăr care să fie adevăr pentru mine, de a găsi ideea pentru care eu vreau să trăiesc și să mor. Și la ce mi-ar servi pentru aceasta de a descoperi un adevăr pretins obiectiv; și ... la ce mi-ar servi puterea de a expune istoria creștinismului, de a explica multe fenomene, dacă ele nu ar avea pentru mine și viața mea nici o influență mai profundă.*[85]

---

[85] "Kierkegaard s., *L'Existence. Textes choisis*, P.U.F., 1962, p.163.

Avantajul aceste forme de prezentare a filosofiei ar consta în posibilitatea autorului de a-şi exprima cele mai intime şi diverse gânduri, cu nuanţele şi chiar contradicţiile lor întrucât jurnalul nu presupune o consecvenţă logică şi o stringenţă a demonstraţiei ca în filosofia sistematică sau ca în cea bazată pe expunerea matematică (Descartes, Spinoza).

O asemenea filosofie îşi poate permite să respingă obiectivismul şi să ignore istorismul, trăirile personale fiind subiective şi relativ anistorice.

Dar jurnalul ca formă de prezentare a filosofie are şi dezavantaje, poate mai mari decât avantajele lui. Anume, el poate descrie, liber de multe constrângeri, orice trăire personală dar s-ar putea ca aceste trăiri să-l intereseze doar pe posesorul său, sau un grup foarte restrâns de oameni; multă trăiri sunt irepetabile iar altele inefabile, nu le poţi gândi şi ca atare, nici descrie după ce au trecut.

Conţinutul unui jurnal este - de cele mai multe ori - accidental, iar adevărul zis subiectiv este lovit, în mult mai mare măsură de relativism decât de cel numit obiectiv.

6. Filosofia ca aforism. Este o formă ce domină filosofia la începuturile ei poate şi pentru că forma sistematică încă nu apăruse. Mulţi filosofi presocratici au recurs la aforism pentru a surprinde aspecte profunde ale lumii sau pentru a exprima mai profund ceva cunoscut. Desigur, cazul clasic ar fi Heraclit care, datorită acestui fapt şi-a atras şi porecla „obscurul" dar şi alţi presocratici - destul de numeroşi - au utilizat aforismul (Pitagora, Protagoras etc.).

Aforismul este utilizat în filosofie şi mai târziu, paralel cu forma sistematică - considerară cea mai completă şi tipică pentru filosofie. Îl întâlnim, de exemplu, în filosofia modernă la B. Pascal sau la Schopenhauer. Cel care a reabilitat însă aforismul filosofic şi l-a utilizat la modul superior a fost F. Nietzsche. Recurgerea la agorism este, la el, explicită în sensul că el îl adoptă ca formă de exprimare din nemulţumirea declarată faţă de forma sistemică în filosofie care nu poate surprinde laturi ceva mai ascunse sau chiar

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

contradictorii ale lucrurilor; aforismele lui Nietzsche s-au bucurat de mult succes datorită şi formei lor literare.”

Un alt gânditor celebru - în secolul nostru de data aceasta - care a utilizat aforsimul a fost Wittgenstein. El a creat într-o epocă de mari răsturnări în filosofie, de contestare generală a filosofiei de până atunci, situaţie care nu favoriza elaborarea de sisteme cuprinzătoare. De aceea el nu a urmărit să sistematizeze, să ordineze cunoştinţe ci să formuleze soluţii pentru unele probleme care vizau, îndeosebi, fundamentele filosofiei. Nu este exclus ca el să fi recurs la aforism şi din convingerea că lumea ca atare nu posedă o ordine necesară care ar puta fi suprinsă într-un sistem. În cultura românească, C. Noica dar mai ales Emil Cioran au recurs la aforism atunci când au vrut să exprime gânduri care nu aparţineau numaidecât filosofiei. Desigur, aforismul a reuşit ceea ce şi-a propus, adică a luminat feţe ascunse ale realităţii, ale lucrurilor şi a îmbogăţit atât bagajul de idei cât şi limbajul filosofiei. Dar filosofia, ca şi cel care citeşte filosofie, vor să meargă până la capăt, adică spre imaginea de ansamblu a lumii şi omului; or, într-o asemenea întreprindere, aforismul se dovedeşte insuficient, alte forme impunându-se în mod necesar.

7. Filosofia ca scrisoare. Desigur, scrisori, în înţelesul propriu al cuvântului au scris, probabil, toţi filosofii - către prieteni, rude sau altor persoane cunoscute sau necunoscute. Aici este vorba doar de acele scrisori în care autorii lor au exprimat idei filosofice importante, care nu pot fi ignorate şi separate de doctrina lor.

Nu există filosofi care să-şi fi expus întreaga concepţie în scrisori aşa cum nici Platon n-a făcut-o în dialoguri. Scrisoarea, ca formă, nici nu permite aşa ceva - mă refer, între altele, şi la împrejurarea că ea trebuie să fie destul de limitată ca întindere. De aceea în scrisori au fost exprimate şi făcute mai explicite puncte de vedere care nu pot apare în formele mai pretenţioase, cum ar fi sistemul sau expunerea matematică. Ele, aceste forme mai pretenţioase, sunt elaborate cu gândul la un auditoriu universal şi de aceea exigenţele sunt mai mari, în timp ce scrisoarea se adresează unor persoane - îndeobşte cunoscute de autor - sau unui grup restrâns şi de aceea exigenţele şi limbajul sunt altele. De aici nu rezultă că ideile expuse în scrisori nu sunt importante pentru concepţia generală a autorilor; ba chiar unii şi-au expus principalele idei în scrisori.

Cel mai elocvent exemplu este Saul din Tars, adică Sf. Apostol Pavel - sau Apostolul Neamurilor - care, în Epistolele sale către diferite comunităţi de credincioşi, s-a referit nu numai la diverse aspecte ale vieţii religioase practice dar a precizat şi adâncit şi puncte importante ale doctrinei creştine. El este cel care a făcut cel mai mult pentru ca această doctrină să devină cu adevărat creştină, adică să se despartă şi să depăşească marginile strâmte ale lumii iudaice spre marea arie de civilizaţie greco-romană. De aceea Epistolele sale alcătuiesc o parte importantă a Noului Testament - cartea de căpătâi a creştinismului.

Şi Lucius Seneca - cel mai important reprezentant al stoicismului roman - are cea mai mare parte a operei sale alcătuită în forma scrisorii; cele mai cunoscute sunt Scrisorile către Lucillius.

În scrisorile lui Descartes către părintele Mersene găsim nu atât ideile sale filosofice principale ci mai mult calea care l-a condus la ele. Şi Im. Kant şi-a dezvăluit unele intenţii intime şi chiar idei legate de elaborarea „Criticii Raţiunii Pure” în scrisori către un fost elev al său, Marcus Hertz.

În filosofia contemporană Ch. Peirce în scrisorile către Lady Welby pune bazele semioticii iar Heidegger elaborează o celebră „Scrisoare despre umanism”.

C. Noica, în 1986, publică „Scrisori despre logica lui Hermes” care nu sunt propriu-zis scrisori adresate cuiva ci o modalitate formală de a semnala posibilitatea unor noi perspective în filosofie.

8. Filosofia în expunere matematică. Mulţi filosofi, de-a lungul timpului, au fost ispitiţi de matematică, adică de concizia, claritatea şi frumuseţea limbajului cestuia. Unii chiar au crezut că lupta nesfârşită şi opoziţia deseori ireconciliabilă între sistemele şi

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

şcolile filosofice pot fi - dăcă nu eliminate - cel puţin atenuate prin apelul la limbajul matematicii dar şi la metoda acesteia. Când spun metodă mă gândesc la claritatea şi evidenţa propoziţiilor unui raţionament (demonstraţie) matematic care pleacă de la adevăruri incontestabile - sau care apar astfel spiritului nostru - şi înaintează, din aproape în aproape, respectând riguros regulile logicii ajungând la concluzii unanim (sau aproape unanim) acceptate.

Dintre gânditorii care au crezut că pot elimina sau atenua acest „război al tuturor împotriva tuturor" din filosofie prin apelul la limbajul şi la metoda matematicii cei mai importanţi sunt Descartes şi Spinoza.

Admiraţia lui Descartes pentru matematică - el însuşi fiind un matematician genial - l-a făcut să încerce edificarea unei filosofii „more geometrico", adică o filosofie care să plece de la câteva adevăruri simple şi incontestabile din care, pe calea inferenţei şi demonstraţiei de tip matematic, să fie deduse altele până la cele cu carater general, adică tipic filosofice şi care, astfel, să aibă oricând o întemeiere în adevărurile simple şi clare. „Discursul asupra metodei" dezvoltă ideea şi enumeră cerinţele unei astfel de modalităţi de a construi filosofia.

Iată, spre ilustrare, cele 4 „reguli de metodă" ale lui Descartes pe care trebuie să le urmeze spiritul „pentru a afla adevărul în ştiinţe".

a) *regula clarităţii* - să nu socotim nimic ca adevărat dacă nu se înfăţişează ca evident prin distincţia şi claritatea sa, distrugătoare de îndoială. Tot ce e clar şi distinct este evident, deci adevărat.

b) *regula analizei* - să despicăm orice problemă mai grea şi complexă în elementele sale simple, uşor de priceput.

c) *regula sintezei*, care întregeşte analiza - să plecăm de la simplu pentru a reconstrui, a sintetiza complexul analizat.

d) *regula enumerării* - cercetând natura unui fenomen, să ne asigurăm dacă n-am uitat un caz prin enumerarea tuturot cazurilor privitoare la acel fenomen.[86]

O asemenea modalitate întâlnim şi la Spinoza. „În filosofia lui Spinoza - arăta P. P. Negulescu - metoda matematică joacă un rol şi mai covârşitor decât în sistemul cartezian. Opera lui fundamentală, *Ethica more geometrico demonstrata*, începe de-a dreptul cu opt definiţii, din care se deduce apoi prin *quod est* şi *quod erat demonstrandum* toată seria de teoreme corolari şi şcoli ce alcătuiesc întregul să sistem filosofic".[87] Se pune desigur întrebarea ce câştig poate aduce filosofiei rigoarea şi exactitatea limbajului şi metodei matematice. Modul de gândire matematic este necesar în orice activitate intelectuală, exactitatea şi rigoarea fiind indispensabile, îndeosebi în ştiinţele naturii. Nici filosofia nu a avut de pierdut, mai ales că matematica timpului nostru este capabilă de performanţe uimitoare, între altele şi abordarea laturii calitative a lucrurilor, inaccesibilă matematicii clasice. Logica matematică se dovedeşte a fi un domeniu de graniţă între filosofie şi matematică îmbogăţindu-le pe ambele: luminează anumite aspecte al fundamentelor matematicii iar prin întemeierea unor noi tehnici de demonstraţie (Russel, David Lewis) aduce un spor de adâncime şi vigoare gândului filosofic. De aceea, aprecierea lui Hegel care afirmă că filosofia şi matematica ar fi modalităţi de gândire complet străine una de alta trebuie nuanţată.

> *Cunoaşterea matematică - afirmă el - îşi prezintă demonstraţiile pe obiectul existent în sine şi nu pe obiectul înţeles prin concept; cunoaşterii matematice îi lipseşte cu totul conceptul,*

---

[86] Micrea Florian, *op.cit.*, p.246.

[87] P.P. Negulescu, *Scrieri inedite*, vol. III, Editura Academiei, Bucureşti, 1972, pp.140-141.

conţinutul filosofiei este însă conceptul şi ceea ce este înţeles prin mijlocirea conceptului.[88]

Filosofia, azi, nu mai poate ignora instrumentul şi modul de gândire matematic. Desigur, filosofia se adresează tuturor nivelelor personalităţii omului, inclusiv afectivităţii, ea trimite la valori şi idealuri dar, să nu uităm ca ea se adresează, în primul rând raţiunii iar instrumentul cel mai puternic al acesteia dar şi calea prin care se poate ajunge la ea sunt rigoarea şi demonstraţia de tip matematic; a respinge posibilităţile pe care le oferă matematica pentru adâncirea gândului filosofic, pentru pătrunderea în domenii inaccesibile intuiţiei este o dovadă clară de conservatorism.

Trebuie să reţinem însă, că matematica rămâne un instrument care devine eficace doar în asociere cu ceva care trebuie limpezit sau aprofundat în cazul nostru - în filosofie adică - matematica nu poate face nimic în lipsa ideii filosofice. Asta nu înseamnă că nu pot apărea idei filosofice şi din direcţia matematicii, ba chiar există şi o filosofie a matematicii, dar matematica, pentru filosofie, rămâne un instrument pentru că ideea filosofică îndeobşte, are o altă origine.

De aceea, toate eforturile depuse în direcţia matematizării (în sens larg) - începute de Descartes şi Spinoza - şi mai nou, în cea a formalizării principiilor filosofice nu au dat rezultate semnificative. Motivul general a reieşit din cele arătate mai sus dar mai apare un motiv care aparţine teoriei limbajului, îndeosebi a celui formal. Alfred Tarski a formulat o teoremă conform căreia conceptul de adevăr aplicat unei limbi formale nu poate fi definit în acea limbă ci numai în metalimbă. Dacă-i aşa - şi nimeni n-a reuşit să infirme în mod convingător această teoremă - atunci înseamnă că nici o limbă formală nu este adecvată filosofiei, adevăr evident, de altfel, pentru filosofi încă de multă vreme - adică dinanitea lui Tarski.

---

[88] Apud Andrei Marga, *op.cit.*, p.32.

Încă o dată se dovedeşte că filosofia rămâne o formă aparte de cunoaştere care chiar dacă poate interfera cu altele sau poate împrumuta câte ceva de la alte forme - nu poate fi, în nici un caz, subordonată altora sau substituită prin altele (matematica, ştiinţa, arta sau religia).

9. Filosofia ca sistem. Este forma de prezentare cea mai proprie filosofiei, însăşi istoria filosofiei este înţeleasă, de cele mai multe ori, ca un conflict şi o succesiune de sisteme filosofice. În general, orice sistem filosofic se dezvoltă în jurul unei idei generale (centrale), o argumentează, o justifică, dar intenţia este cea de a suprinde şi explica totul. Nu Totul în detalii, în amănuntele lui - deşi sistemele filosofice au, deseori, şi părţi descriptive, - ci acele articulaţii şi legităţi generale care întemeiază şi explică acest Tot, inclusiv părţile lui. Este limpede că, dat fiind acest scop al oricărui sistem filosofic, nu se poate evita speculaţia, zborul raţiunii care tinde să se desprindă cât mai repede şi să se îndepărteze cât mai mult de datele a ceea ce numim experienţă.

De altfel, F. Bacon în celebra sa „critică a idolilor" adică a erorilor şi iluziilor care domină spiritul nostru, aducea raţiunii tocmai această acuzaţie, că ea „părăseşte prea repede lumea haorică a lucrurilor concrete şi se închide în lumea noţiunilor abstracte, în care poate sistematiza şi unifica în voie, construind sisteme în care găseşte o odihnă închipuită, cum sunt toate sistemele filosofice ale antichităţii şi evului mediu".[89] În realitate, filosofia nu are cum să renunţe la speculaţie - în înţelesul bun al cuvântului - întrucât obiectul ei este Totalitatea, necondiţionatul, Infinitul şi acestea nu pot fi obiect al simţurilor - şi nici nu pot fi percepute prin vreun instrument oarecare - ci doar al gândirii.

---

[89] P.P. Negulescu, *Scrieri inedite*, Editura Academiei, Bucureşti, 1972, p.70.

> *De bună seamă - arăta Mircea Florian - este o semeţie din partea omului a crede că el este în stare să închidă infinitul şi necondiţionatul în formele finite şi condiţionate ale inteligenţei. Dar este o „frumoasă semeţie" după spusele lui Platon. Căci omul nu se poate mulţimi cu aparenţele limitate, ci caută să descopere esenţa, universalul principiul, realitatea absolută.*[90]

Din punct de vedere istoric, filosofia ca sistem a fost iniţiată de Aristotel care, primul, a crezut că poate strânge laolaltă toate cunoştinţele timpului subsumându-le unei „ştiinţe a cauzelor şi principiilor prime" care, mai târziu va fi numită metafizică.

> *Aristotel - arată Hegel - a pătruns în întreaga masă şi în toate laturile universului real, subjugând bogăţia şi dispersia acestei mase sub acelaşi concept; cele mai multe ştiinţe filosofie îi datorează lui diferenţierea şi începutul lor. În timp ce, în felul acesta, ştiinţa se divizează într-o serie de determinaţii intelectuale ale unor concepte determinate, filosofia aristotelică conţine, în acelaşi timp, cele mai produnde concepte speculative. El este astfel, cuprinzător şi speculativ ca nimeni altul ..... Şi cu toate că sistemul lui Aristotel nu se înfăţişează ca dezvoltat în părţile lui ci aceste sunt juxtapuse, ele formează, totuşi, o totalitate a unei filosofii esenţial speculative.*[91]

Sisteme filosofice în înţelesul propriu al cuvântului, au fost multe; aici nu mă refer la concepţii filosofice care pot fi exprimate în forme foarte diferite - aşa cum am văzut deja: jurnal, scisoare, dialog etc. - ci doar la acelea care s-au exprimat sub forma coerentă a sistemului. Amintim doar câteva exemple: Plotin, Toma d'Aquino, Descartes, Spinoza, Leibniz, Schelling, Fichte, Hegel, Auguste Comte, H. Bergson, Heidegger, Conta, Blaga, Noica etc.

---

[90] ***Îndrumare în filosofie***, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, p.21-22.

[91] Hegel, ***op. cit.***, p.563.

Aşa cum am amintit, deja, de câteva ori, filosofia ca sistem - şi în general, metafizica - a fost contestată atât din interiorul cât şi din exteriorul filosofiei începând cu perioada modernă. Principalul reproş se referă la prezenţa speculaţiei, la îndepărtarea de experienţă, de empiric, la manifestarea frecventă a înclinaţiei de a deriva în virtutea raporturilor logice, în pofida adevărului şi a experienţei. Unui asemenea reproş i-am răspuns, deja, mai sus, arătând că speculaţia şi îndepărtarea de experienţă sunt inerente filosofiei în general, celei sistematice în special.

Se pot scrie multe pagini pe această temă dar azi e limpede pentru oricine se ocupă de filosofie că fără acest zbor al raţiunii deasupra şi dincolo de empiric nu poate fi vorba de filosofie ca atare.

S-a mai spus că sistemul înseamnă încremenire, în timp ce lumea pe care vrea s-o explice este istorie, devenire, mişcare. Şi la acest reproş putem răspunde cu un argument oferit chiar de o concepţie filosofico-ştiinţifică foarte influentă la un moment dat: structuralismul. Acesta, cel puţin în varianta sa mai flexibilă („dialectică") demonstrează că structura nu exclude schimbarea ci o organizează, că sistemul şi devenirea nu sunt incompatibile.

Reproşuri frecvente i s-au adus filosofiei ca sistem din partea celor care înţeleg filosofia ca reflecţie asupra trăirilor personale ca şi din direcţia tuturor acelora înrudiţi cu primii care leagă filosofia mai mult de înţelegerea subiectivă a lumii decât de cunoşterea obiectivă; ei susţin, în esenţă, că filosofia în formă sistematică este incapabilă să exprime trăirea lumii de către om, că influenţa prea mare a spiritului obiectiv, ştiinţific ar duce la un hibrid între filosofie şi ştiinţă. S-ar putea răspunde la o asemenea acuzaţie că însăşi ştiinţa teoretică a naturii, al cărui ideal este obiectivitatea, eliminarea cât mai completă a tot ce vine din direcţia subiectivităţii şi valorii, la un nivel foarte înalt al dezvoltării sale se apropie sensibil de filosofie, adică regăseşte marile întrebări privind raporturile omului cu lumea, locul omului în lume, valoarea pentru condiția umană a descoperirilor științei etc. Și, în fond, orice sistem filosofic, oricât s-ar pretinde de rece și obiectiv, rămâne a sfera filosofiei atâta timp cât conține reflexivitate, subiectiviate, cât încearcă să descopere în lume esențe umane.

Un exemplu semnificativ în această privință îl constituie sistemul lui Spinoza.

> *Spinoza - arată Mircea Florian - cu o consecvență neînfricoșată, pornește de la definiții, axiome, din care scoate teoreme, cu dovezile acestora, adaugă corolare și lămuriri (școlii) ... Filosofia lui Spinoza este un raționalism desăvârșit: lumea este rațională și rațiunea o oglindește „adecvat" după ce a înlăturat mirajul înșelător al simțurilor.*

Totuși, sub crusta tare a formalsimului geometric pedant, pulsează *o viață mistică nerațională* care amenința să spargă în mii de bucăți coaja raționalistă.[92] Sistemul excesiv geometrizat și raționalizat al lui Spinoza are, după cum știm o finalitate etică adică se încheie cu o reflecție asupra condiției umane și a raportului om-Dumnezeu.

În sfârșit, s-a mai adus filosofiei ca sistem reproșul că a substitui existența cu conceptul ei. Aceasta mi se pare a fi acuza cea mai gratuită. Este adevărat că filosofia sistematică privilegiază conceptul și la un moment dat poate apare iluzia că putem cunoaște raporturi reale analizând raporturi între concepte. Dar acest fenomen se întâmplă în orice tip de cunoaștere, inclusiv în cea științifică. Ce sunt electronul, mezonul etc. decât niște concepte? Este nevoie de o întreagă baterie de „criterii de realitate fizică" pentru a convinge că acestor concepte le corespund niște referenți obiectivi; ce să mai spunem de așa-zisele „obiecte ideale" ale științelor teoretice care n-au referenți obiectivi dar fără de care aceste științe nici n-ar fi posibile? Şi totuşi nimeni nu acuză ştiinţa de substituire a realităţii cu conceptul ei.

---

[92] Mircea Florian, *op. cit.*, p.266.

Şi, în fond, ce înseamnă a substitui realităţii conceptul ei? Înseamnă a da deoparte realitatea (a o pune în paranteză) şi a lucra cu concepte. Dar acest lucru îl face orice tip de cunoaştere iar gândirea, în general, nu lucrează cu obiecte ci cu imaginile lor mentale, cu nume, definţii, descripţii, concepte. Or, filosofia, care este gândire abstractă, prin excelenţă, îndepărtată de experienţă şi, deseori, fără legătură cu experienţa, ba chiar creatoare a unor lumi care resemnifică experienţa însăşi (Blaga), nu poate exista fără conceptul foarte abstract; este, aşadar, gratuită acuzaţia că filosofia ca sistem substituie conceptul existenţei şi pentru simplu motiv că aceasta este o condiţie a existenţei sale.

Întreaga istorie a filosofiei ca şi tendinţe importante din filosofia contemporană demonstrează că marea filosofie, filosofia ca atare - am putea spune - rămâne filosofia sistematică.

Putem formula câteva concluzii în urma analizei acestor forme de prezentre a filosofiei.

Toate formele - destul de numeroase - au avantaje şi limite dar toate sunt legitime în măsura în care nu trădează esenţa a ceea ce numim filosofie; între altele, această esenţă este cu atât mai evidentă cu cât respectiva formă subliniază mai pregnant specificul filosofiei în raport cu ştiinţa, religia, morala etc. Aceasta ar putea fi şi un criteriu de ierarhizare a acestor forme.

Apoi, asistăm la două tendinţe divergente: pe de parte, se cere filosofiei - pentru a nu-şi trăda specificul - mai multă reflexivitate iar, pe de altă parte, o exprimare mai formalizată. Oricum ar fi, două concluzii se impun tot mai insistent: orice mare filosofie tinde spre forma sistemului iar limbajul filosofic, oricum s-ar prezenta el - mai formalizat sau mai puţin formalizat, mai abstract sau mai puţin abstract, trebuie să fie accesibil, trebuie să descrie adecvat şi inteligent trăirea lumii de către om.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

*
* *

În prelungirea celor arătate mai sus nu mi se par inutile câteva considerații asupra noțiunii de sistem, cu deosebire asupra sistemului în filosofie.

Nu este cazul, evident, să intrăm în detaliile teoriei generale a sistemelor, ci doar să arătăm că această teorie a impus - chiar până la nivelul conștiinței publice - ideea că sistem înseamnă un ansamblu de elemente, indiferent de natura lor, astfel legate între ele încât dau naștere unui tot care posedă însușiri specifice, care aparțin numai lui și pe care nu le răgsim la nivelul componentelor. Este greu, dacă nu imposibil, să aplicăm acest înțeles al sistemului la istoria filosofiei, adică să găsim sisteme filosofice care să corespundă aceste definiții. În plus, ar fi și inutil, întrucât această definiție se referă la sistemele de orice fel în vreme ce sistemul filosofic este unul teoretic, de idei ce prezintă accentuate particularități.

Trebuie să reținem din înțelesul sistemului, în primul rând ideea de legătură, de strânsă intercondiționare între elementele lui care este o exigență ce poate fi aplicată și elementelor unui sistem teoretic, adică de propoziții.

Din acest punct de vedere sistemele filosofice moderne sunt superioare celor tradiționale întrucât ele au beneficiat și au ținut seama de achizițiile axiomaticii, ale teoriei demonstrației, logicii simbolice și au privit deasemenea, spre rigoare și stringența teoretică ale mecanicii cuantice, geometriei neeuclidiene etc. Astfel încât, filosofia modernă devine conștientă și purcede la analiza propriilor fundamente. Succesiunea enunțurilor înseamnă și o acumulare progresivă de cunoștințe, iar orice enunț tinde să fie întemeiat și justificat. Astăzi este greu, dacă nu imposibil, să faci pe cineva să accepte propoziții - indiferent de domeniu - care să nu fie întemeiate până la axiome sau presupozițiile fundamentale (ale domeniului respectiv).

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Luând în considerare aceste noi exigenţe ale cunoaşterii sistematice filosoful german Hugo Dingler stabileşte următoarele trăsături ale unui sistem teoretic; astfel un sistem este:

1. o „ierarhie de enunţuri",

2. care sunt organizate pe o anumită „direcţie" încât, la extremitate, unele enunţuri sunt „principii", alte enunţuri sunt „derivate marginale",

3. ce se delimitează de un „mediu exterior" compus din: „nesistematic" (ceea ce la un moment dat nu e derivabil sau nu e derivat din fundamente); „presistematic" (ceea ce precede sistemul şi din care acesta îşi ia primele propoziţii); „postsistematic" (ceea ce se sustrage sistematizării fiind ulterior acesteia); „istoria, valorile, viaţa".[93] Plecând de la acest înţeles al sistemului teoretic şi comparând filosofia cu ştiinţa autorul amintit consider că sistematizarea în cele două forme de cunoaştere ar fi aceeaşi cu deosebirea că în filosofie sistemul ar tinde spre „atotcuprinzător", universal.

Este greu să fiu de acord cu acest punct de vedere care şterge - în mare măsură - deosebirea dintre filosofie şi ştiinţă. Putem aduce multe argumente în acest sens dar sunt suficiente câteva:

a) Putem fi de acord că şi un sistem filosofic poate fi alcătuit riguros, plecând de la „principii" şi ajungând la „derivate marginale" astfel încât enunţurile să fie ierarhizate într-o anumită direcţie; putem fi, de asemenea, de acord că un asemenea sistem se poate delimita, deşi nu foarte clar, de „presistematic" chiar dacă de acolo îşi „recrutează" primele propoziţii şi de „nesistematic" ignorând ceea ce nu decurge logic din fundamente. Dar nu putem fi de acord cu ideea că acest sistem, ar reuşi să se delimiteze limpede de „post-sistematic", adică de influenţele istoriei, valorilor, idealurilor şi aşteptărilor umane. Un asemenea sistem n-ar mai aparţine filosofiei ci unei ramuri a ştiinţei.

---

[93] Hugo Dingler, *Das System, Das philosophisch - rationale Grundproblem und die exacte, Methode der Philosophie*, Verlag Ernst Reinhard MUNCHEN, 1930. p.73 şi urm.:

Oricât de riguros ar fi un sistem filosofic (de exemplu: sistemul lui Spinoza) și oricât respect ar manifesta față de exigențele logicii și teoriei demonstrației el nu se poate sustrage - în măsura în care vrea să rămână în sfera filosofiei - influențelor acelor elemente ce nu se supun sistematizării și care țin, esențial, de complexitatea ființei umane și a lumii acesteia care este istoria și societatea; mă refer, în primul rând, la valori și, în general, la caracterul antropocentric al filosofiei.

b) Deosebirea între sistemul filosofic și cel din știință poate fi subliniată și plecând de la o distincție interesantă și justificată pe care o face Gerhard Frey între „gândirea liniară" și gândirea circulară: „Numim liniare - arată el - toate acele procese care, plecând de la propoziții inițiale ajung la rezultatul final prin derivare progresivă". Este ușor de observat că sistemele pur deductive de tipul logicii și matematicii - și nu numai ele - aparțin „gândirii liniare". Ele pleacă de la axiome, derivă mereu, dar propozițiile din care derivă nu-și schimbă semnificația din cauza celor derivate.

„Gândirea circulară", în schimb, derivă în așa fel propozițiile unele din altele încât înțelesul fiecăreia depinde atât de cele anterioare cât și de cele posterioare; cele din care se derivă capătă semnificații noi, din direcția derivatelor, astfel încât sistemul se închide - ca un cerc. Ba chiar, în ascest caz, propozițiile se referă și la ele însele. Este relativ ușor de arătat să sistemul filosofic aparține, prin excelență, gândirii circulare și că filosofia în genere, nu uită niciodată premisele, iar acestea, capătă semnificații noi în lumina consecințelor.

c) Un argument consistent în sprijinul deosebirii dintre un sistem filosofic și unul științific poate fi derivat din considerațiile lui Frederic B. Fitch asupra autoreferinței în filosofie (Selbstbezuglichkeit in der Philosophie).

Există o relație strânsă între obiectul de studiu și teoria obiectului în sensul că un obiect precis delimitat duce la o teorie precis formulată și invers, o teorie precis formulată duce la delimitarea mai precisă a obiectului.

Teoriile se pot referi la obiecte - în sens de realitate non-teoretică sau la alte teorii. O teorie care are ca obiect ceva non-teoretic este o „teorie de gradul **0**”, cea care are ca obiect o teorie de gradul 0 este una de gradul 1 ş.a.m.d. astfel încât o „teorie de ordine **n+1**” are ca obiect „teorii de treaptă de ordine **n**”.

De exemplu teoriile din ştiinţele experimentale sunt „de treaptă de ordine 0". Pe ce „treaptă de ordine” se situează teoriile filosofice? O teorie filosofică nu are treaptă de ordine întrucât ea vizează „întregul” care include şi teoriile iar o teorie care se referă şi la natura teoriilor nu are treaptă de ordine căci aceasta ar trebui să fie mai mare decât ea însăşi. O teorie fără treaptă de ordine se numeşte *verticală* iar una cu treaptă de ordine - *orizontală*.

Apoi, o teorie verticală se poate include sau nu se poate include pe sine în obiect. În czul în care se include ea devine şi *autoreferenţială* iar în cazul în care nu se include, ea rămâne doar verticală. Dacă acceptăm această sistematizare a teoriilor - şi există argumente puternice în sprijinul ei - atunci putem observa că sistemele filosofice sunt *teorii verticale*, şi *autoreferenţiale* în timp ce în ştiinţă se pot elabora cel mult teorii verticale dar cele mai multe sunt orizontale.

Descoperirea şi sublinierea caracterului autoreferenţial al filosofiei, oferă o metodă în plus de apreciere a sistemelor filosofice din punct de vedere al *consistenţei autoreferenţiale*; astfel, o filosofie poate fi respinsă pe motivul că este inconsistentă autoreferenţial, adică poate fi suprimată cu ajutorul propriilor sale exigenţe. De exemplu scepticismul.

PARTEA a II-a

CAPITOLUL I

ELEMENTE DE METODOLOGIE FILOSOFICĂ

I. Despre metodă, în general

Cuvântul „metodă" - fapt îndeobşte cunoscut - provine din limba greacă şi este rezultatul îmbinării a două cuvinte: *meta* care înseamnă „înspre" şi *odos* care se traduce prin „cale" sau „drum"; aşadar, *metodă*, etimologic, înseamnă drum sau cale înspre.

Se pot da şi chiar s-au dat mai multe definiţii metodei dar toate trimit la ideea de direcţie, cale de urmat, fie în activitatea practică fie în cea teoretică. Aşadar, prin metodă se înţelege, în general, un drum, o cale sau un procedeu de a înfăptui o acţiune, de a realiza un scop indiferent de natura lui.

Micul dicţionar enciclopedic defineşte *metoda* ca „mod de cercetare, cunoaştere şi transformare a realităţii", iar metoda în cunoaştere drept „mod de a proceda, procedeu sau ansamblu de procedee folosite în vederea cunoaşterii unui obiect". Aceeaşi lucrare mai defineşte metoda drept „cale, procedeu, ansamblu sau succesiune de procedee urmate în vederea obţinerii unui rezultat".[94]

Fără îndoială cuvântul metodă, cel puţin în limba română este unul polisemantic iar sensul lui poate rezulta din contextul lingvistic în care este utilizat sau este funcţie de domeniul la care se referă textul. De exemplu, când spunem despre o operă sau un obiect că sunt făcute „cu metodă" înseamnă că apreciem modul organizat, sistematic de muncă şi gândire în realizarea lor; dar mai putem vorbi şi de „metodica de predare a disciplinei ...” ceea ce desemnează totalitatea procedeelor practice folosite la predarea respectivei discipline după cum există şi manuale care cuprind regulile de învăţare a unei limbi, ale mânuirii unui instrument muzical etc. şi care se numesc tot „metodici”.

---

[94] *Mic Dicţionar Enciclopedic*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p.1085.

Nu nu interesează toate aceste sensuri ale cuvântului „metodă” ci doar acela care trimite la calea urmată de spiritul nostru în cercetare, scopul fiind descoperirea (formularea) adevărului. Acesta este şi sensul pe care-l reţine şi Dicţionarul de filosofie apărut în 1964 în Librairie Larousse, care arată că „a ne interoga asupra metodei înseamnă a ne interoga asupra căii urmate în cercetare”, iar metoda cuprinde ansamblul de procedee care conduce spiritul spre adevăr; şi mai precizează lucrarea amintită că „metodele” spiritului au fost primul obiect al logicii: acesta a distins, printre demersurile naturale ale spiritului, două procedee foarte generale (ale gândirii): *deducţia* (care constă în a conchide de la general la particular) şi *inducţia* (prin care spiritul merge de la particular la general). Printre mişcările foarte generale ale gândirii se pot, de asemenea, distinge „sinteza” şi „analiza”.

Metodele cercetării şi cunoaşterii ştiinţifice ocupă o parte importată a sferelor metodelor cunoaşterii în general - pe măsura importanţei acestui tip de cunoaştere - şi ele constituie obiectul de studiu al epistemologiei; aceasta a fost pentru prima oară abordată şi dezvoltată sistematic de J.S. Mill care a elaborat şi teoria generală a cunoaşterii fizice enunţând şi cele trei mari momente: observarea faptelor, inducerea ipotezei, verificarea experimentală.[95]

La timpul potrivit vom face deosebirea între metodele ştiinţei şi cele ale filosofiei; vom sublinia specificul şi valoarea metodei în fiecare din cele două tipuri fundamnetale de cunoaştere, dar până atunci, este necesar să punem întrebarea: *ce valoare are metoda în cunoşterea umană, în general*?

---

[95] **Dictionaire de la philosophie**. Librairie Larousse. 1964. p.182.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Majoritatea oamenilor de ştiinţă şi filosofilor acordă metodei un rol eminent în căutarea adevărului, unii chiar determinant. O cale oarecum de mijloc adoptă filosoful român Ion Petrovici.

După părerea lui, metoda are o supremă însemnătate în ştiinţă, astfel încât chiar şi cei care au făcut descoperiri fără să utilizeze în mod conştient o anumită metodă simt nevoia, ulterior, să descrie drumul pe care l-au parcurs, iar unii mari oameni de ştiinţă de talia lui Helmholtz şi Liebig au recunoscut ca magistru pe logicianul şi teoretician al metodelor J.S. Mill şi nu pe cineva din specialitatea lor.

Dar metoda singură - arată Petrovici - oricât de bună ar fi, nu garantează succesul ci mai trebuie ceva: „un dar firesc de a ghici adevărul, de a nimeri direcţia şi locul soluţiei"un dar care nu se poate învăţa sau transmite pentru că este înnăscut. Pentru a convinge, Petrovici recurge la o comparaţie şi metaforă în acelaşi timp, frumoasă şi sugestivă. Există un joc în care cineva este pus să caute un lucru şi ori de câte ori el se află în apropierea lui cineva apasă pe o clapă de pian. Un fapt similar se petrece şi în căutarea adevărului.

> *Sunt capete privilegiate, care sunt vestite de o clapă tainică a sufletului atunci când se află pe lângă locul unde zace ascuns adevărul sau cheia unei dezlegări. Şi în timp ce atâţia trec fără să bănuiască, fie că posedă sau nu o moetodă bună, alţii înzestraţi mai bine şi avertizaţi de acea clapă interioară, reuşesc să descopere lucrul după care ceilalţi s-au străduit în van. Câţi n-au avut înaintea ochilor priveliştea căderii unui măr ... şi numai unul singur a simţit că acolo se ascunde unul din cele mai însemnate principii ale mecanismului acestui univers.*[96]

---

[96] Ion Petrovici, ***Introducere în metafizică***, Editura Agora S.R.L., Iaşi, 1992, p.26.

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Așadar, metoda nu e totul, dar nici harul singur nu este suficient; pe lângă el este deosebit de utilă, în cercetarea adevărului, și acea parte care nu atârnă de subiect, impersonală și transmisibilă - adică metoda.

Preocupările privind metoda și spiritul sistematic al metodelor în cele mai diverse ramuri ale cunoașterii - și numai ale acesteia - au dat naștere unei discipline distincte: *metodologia*. Unii o consideră ca parte a logicii, alții insistă asupra autonomiei sale și încearcă să-i stabilească raporturile cu logica dar și cu alte domenii ale cunoașterii: de exemplu, cu praxiologia ba chiar cu gnoseologia în general.

Indiferent de soluțiile date acestor chestiuni, metodologia desemnează studiul metodelor diverselor tipuri de cunoaștere; acest studiu, deci, nu constă în a inventa o metodă sau metode noi de cercetare ci în studierea și descrierea metodelor care există și se practică în sfera cunoașterii. Nu este inutilă, totuși, o discuție pe marginea raportului între metodologie și logică.

2.Metodologie și logică

Preocupările de ordin metodologic sunt destul de vechi și nu pot fi separate de concepțiile privind cunoașterea, sursele, căile, limitele cunoașterii umane ca și de marea problemă a adevărului; pe scurt, problema metodei a însoțit mereu, de-a lungul istoriei, ceea ce numim gnoseologie.

Legătura strânsă - în aproape toate epocile - între filosofie și știință a făcut ca nucleul, scopul principal al marilor doctrine gnoseologice să fie elaborarea unui *model ideal al științei*, al cunoașterii adevărate. Toate marile teorii gnoseologice au formulat, explicit sau implicit, un asemenea model și au propus metode considerate adecvate pentru a-l atinge. Modelul propus în aceste doctrine, într-o epocă sau alta era, de fapt, idealizarea modelului existent în știință sau științele cele mai avansate ale vremii, iar metodele corespunzătoare erau - în linii mari - desprinse din practica aceloraşi ştiinţe.

Dar mai întâi trebuie să arătăm că problematica gnoseologică şi cea a metodelor nu a fost pusă în mod explicit în filosofia presocratică. Filosofii presocratici, care şi-au îndreptat atenţia mai ales asupra lumii naturale, considerau ca de la sine înţeles faptul că aceasta poate fi cunoscută. Căile prin care se poate realiza această cunoaştere, însă, nu erau aceleaşi la toţi aceşti filosofi. Heraclit, de exemplu, acordă rolul hotărâtor simţurilor în timp ce Parmenide - şi eleaţii, în general, - acordau acest rol raţiunii.

Prima reflecţie sistematică asupra cunoaşterii şi a căilor ei o găsim în secolul V î.e.n. la gânditorii sofişti. Ei au plecat de la constatarea marii diversităţi a explicaţiilor - deseori opuse - date fenomenelor, ca şi de la diversitatea şi deosebirea dintre doctrinele filosofice, pentru a conchide că nu se poate ajunge la rezultate valabile pentru toţi oamenii, oricând şi oriunde.

Până la urmă, totul depinde de om şi nu putem şti dacă noi putem cunoaşte lumea aşa cum este ea *în sine*: „omul este măsura tuturor lucrurilor" (Protagoras).

Dar încă în perioada preclasică dar mai ales în cea clasică a filosofiei greceşti găsim prima concepţie originală asupra metodelor implicate de un asemenea ţel. Ştiinţa, după filosofii antici greci, trebuie să dea o explicaţie unitară lumii sensibile prin descoperirea unui principiu unic (de exemplu: ionienii). Se făcea o deosebire clară între *ştiinţă* (epistemé) şi *opinie* (doxa). Opinia este o cunoştinţă despre fenomenele sensibile care n-au consistenţă, sunt schimbătoare, nu au, în fond, realitate în timp ce ştiinţa este cunoaşterea lumii inteligibile, a substanţei, înţeleasă ca realitate imuabilă, eternă, indestructibilă. Lucrurile sensibile sunt inferioare celor inteligibile şi de aceea, opinia era inferioară ştiinţei; ba chiar cunoaşterea lumii inteligibile (ştiinţa) făcea posibilă şi cunoaşterea lumii sensibile (opinia). O asemenea concepţie o găsim explicit formulată în filosofia lui Platon şi Aristotel.

Ei au afirmat clar că ştiinţa - concepută ca o cunoaştere a lumii inteligibile, a generalului - este posibilă, accesibilă spiritului omenesc şi chiar şi-a găsit, deja, realizarea în propria lor filosofie.

Şi întrucât Aristotel creează ştiinţa logicii, odată cu el apare, implicit, şi problema raportului între logică şi metodă, problemă care, însă, în mod explicit, se va pune mai târziu.

Aşa cum arătam mai sus, întrucât a existat mereu o relaţie strânsă între ştiinţa efectivă, reală, a vremii, şi modelul cunoaşterii propus de doctrinele gneoseologice, putem constata că modelul conform căruia cunoaşterea merge deductiv, de la principii dobândite pe cale strict raţională spre lucrurile particulare, a fost, în mod evident, inspirat de modelul matematic; el este imaginea idealizată a trăsăturilor ştiinţei matematice a timpului lor. Concepţia lui Platon şi Aristotel asupra ştiinţei, metodei şi posibilităţilor lor este una dogmatică (P.P. Negulescu).

Răspunsul la această teorie dogmatică a cunoaşterii l-a constituit scepticismul. Scepticismul antic, are, de fapt, două forme:

a) scepticismul ca *stare de spirit* caracterizat printr-o neîncredere în capacitatea omului de a cunoaşte lumea.

b) scepticismul doctrinar: Aenesidemus Agripa şi Sextus Empiricus.

a) Scepticismul ca stare de spirit pleacă - asemănător sofiştilor - de la o stare de fapt şi anume, de la constatarea că despre acelaşi lucru se pot formula idei (enunţuri, propoziţii, judecăţi) diferite şi de la constatarea marii diversităţi a curentelor filosofice ireconciliabile şi care, toate, susţin că exprimă adevărul. Din această cauză el îşi exprimă neîncrederea în autenticitatea cunoaşterii umane şi neagă utilitatea oricărui efort de cunoaştere; astfel, în ultimă instanţă, ei recomandau abţinerea de la orice judecată - suspendarea judecăţii - pentru a ajunge la ataraxie (linişte sufletească: detaşare) condiţie principală a fericirii. Într-o asemenea perspectivă, problema metodei în cunoaştere îşi pierdea sensul astfel încât ei nu căutau metode de cercetare ci moduri de suspendare a judecăţii.

b) Scepticismul doctrinar - atât cel antic cât şi cel modern al lui D. Hume - în condiţii istorice diferite şi cu mijloace specifice

- ca teorie elaborată, caută să demonstreze că ştiinţa, concepută ca o cunoaştere absolută prin forţa gândirii pure a unor adevăruri cu valoare obiectivă şi universală (necesară şi universală la Hume) nu este, în general, posibilă.

Acelaşi fenomen se repetă în secolele XVII şi XVIII, în condiţii istorice şi culturale mult mai complexe. Astfel, datorită faptului că acum se constituie, deja, o ştiinţă a naturii, preocupările marilor gânditori se îndreaptă spre elaborarea unei *metode generale a investigaţiei ştiinţifice*; mă gândesc la Fr. Bacon, G. Galilei, R. Descartes, B. Pascal, I. Newton. Este perioada marilor întemeieri de metode, perioada în care se formează metodologia ca parte specifică a gnoseologiei şi se detaşează clar de logică. Ei încearcă să determine căile şi metodele generale ale descoperiri adevărului, specificul cunoaşterii ştiinţifice - adică al cunoaşterii autentice - în raport cu celelalte modalităţi de cunoaştere. Tendinţa dominantă era de a elabora o metodă universală de cunoaştere, valabilă pentru toate ştiinţele; pentru Bacon, Descartes şi Locke, de exemplu, această metodă trebuia să conducă la adevăr atât în ştiinţă cât şi în filosofie; desigur, metodele propuse erau diferite - chiar opuse - dar convingerea era aceeaşi; că poate exista o cale unică spre adevăr şi aceasta era calea (sau căile) propuse de fiecare dintre ei.

Această „metodă universală" era obţinută, de fapt - şi conform tradiţiei - prin generalizarea concluziilor deduse din cercetarea căilor de cunoaştere ale unei singure ştiinţe dintr-o epocă dată - cea mai dezvoltată şi influentă atunci; astfel, Bacon îşi alcătuieşte metoda sa după ştiinţa empirică a naturii, Galilei şi Newton după mecanica teoretică iar Descartes - şi - după el, Pascal şi Leibniz - după modelul matematicii.

Mai târziu Kant însuşi va ajunge la metoda transcedentală plecând de la recunoaterea existenţei judecăţilor sintetice apriori în matematică şi ştiinţa matematizată a naturii.

Dincolo de marile deosebiri dintre raţionalişti şi empirişti în problema izvorului cunoştinţelor, şi unii şi alţii au crezut că pot găsi o asemenea metodă universală de cunoaştere care, repet - era obţinută, de fapt, prin idealizarea unei metode dintr-o ştiinţă mai avansată a vremii. Din acest punct de vedere şi raţionalismul şi empirismul au constituit teorii dogmatice ale cunoaşterii (în paranteză, fie spus, ambele curente sunt adepte ale teoriei „cunoaşterii imediate" chiar dacă propoziţiile pe care le consideră fiecare ca exprimând o cunoaştere nemijlocită, sunt altele).

Dar în sânul empirismului şi mai ales ca reacţie împotriva teoriei raţonalist-dogmatice a cunoaşterii s-a dezvoltat şi scepticismul reprezentat, îndeosebi de D. Hume dar iniţiat de J. Locke şi continuat de alţii, între care - într-un mod specific - de G. Berkeley.

La Hume - spre deosebire de Locke - cercetarea condiţiilor şi mecanismelor cunoaşterii ca şi a limitelor ei se îmbină cu idealismul său de esenţă subiectivă - continuare a idealismului cu subiectiv sau absolut al lui Berkeley (M. Florian şi P.P. Negulescu).

El nega posibilitatea cunoaşterii unor raporturi necesare şi universale cum sunt legate legile cauzale şi afirma doar, posibilitatea cunoaşterii empirice, prin simţuri; or, experienţa - înţeleasă doar ca experienţă senzorială - oricât de întinsă ar fi nu poate epuiza toate cazurile posibile şi, deci, nu poate întemeia judecăţi cu valoare necesară şi universală. De aici însă, Hume va ajunge la identificarea lumii (obiective) cu senzaţiile, cu alte cuvinte la negarea existenţei acestei lumi. Problema dacă dincolo de senzaţii sau percepţii se află sau nu ceva, este, pentru el, principal nerezolvabilă.

Agnosticismul a fost un alt răspuns dat doctrinelor dogmatice în gneoseologie. În forma pe care i-a dat-o Kant agnosticismul nu neagă posibilitatea cunoaşterii lumii fenomenale - ba, chiar argumentează laborios posibilitatea judecăţilor sintetice apriori, adică a adevărurilor necesare şi universale - dar aceasta odată cu sacrificarea cunoaşterii „lucrului în sine" adică a acelei lumi care există independent de subiect şi nu depinde în nici un fel de el.

Metoda transcedentală kantiană şi, în general, soluţiile pe care le oferă el problemelor cunoaşterii, constituie, orice s-ar spune, o depăşire a alternativei empirism-raţionalism ca şi a pretenţiilor descoperirii unei metode universale şi infailibile de cunoaştere.

În rezumat, marile soctrine ale teoriei cunoaşterii au fost formulate - în diferite perioade istorice - în strânsă legătură cu ştiinţa timpului iar „metodele universale" de cunoaştere propuse erau - într-o măsură mai mare sau mai mică - rezultatul sublimării şi idealizării (absolutizării) unei metode sau alteia din ştiinţa mai avansată a timpului.

În ceea ce priveşte marile momente din evoluţia teoriei cunoaşterii şi a metodelor de descoperire a adevărului (în sens foarte larg) putem aminti: momnetul socratic, Dialogurile lui Platon, Metafizica şi Organonul lui Aristotel, Noul Organon al lui Bacon, Discurs asupra metodei a lui Descartes, Eseu asupra intelectului omenesc al lui Locke, Critica raţiunii Pure - Kant, Cursul de filosofie pozitivă - A. Comte, enciclopedia internaţională a ştiinţei unificate; pozitivismul logic etc.

În ceea ce priveşte metodele de referinţă din istoria filosofiei, acestea constituie subiectul unui capitol separat; revenim acum la problema enunţată la începutul acestui capitol: raportul metodologie-logică.

*

* *

Întâi ne punem întrebarea: de ce acordăm atâta atenţie problemei metodei şi metodologiei în general? Oare filosoful si filosofia care se bazează preponderent pe imaginaţie şi talent speculativ, au nevoie de această încorsetare care este metoda?

Pot oare imaginaţia şi speculaţia să fie metodice?

Răspunsul la această întrebare nu pote da decât, luând în considerare istoria cunoaşterii, în general, a filosofiei, în particular. O cunoaştere suficientă a acestor istorii ne arată că apariţia diferitelor metode şi, în general, axarea cunoaşterii pe metodă, a avut rezultate importante şi superioare atât în raport cu *vechiul organon* (adică cu logica aristotelică) cât şi în raport cu „organonul" bazat pe fantezie, imaginaţie. Şi în filosofie - s-a constatat de mult timp - folosirea metodei dă rezultate superioare lipsei oricărei metode. A trecut timpul *filosofului scolast* care utiliza doar forţa logicii pe care o ia drept unica realitate ignorând că predicatul existenţei nu se poate deriva pe cale pur logică. Nu mai este actual nici timpul *filosofului vagabond* adică a acelui filosof care respinge metoda pe motivul că ar fi convingătoare şi se bazează exclusiv pe imaginaţie, intuiţie, considerând filosofia ca pe o activitate suficientă sieşi şi care nu recunoaşte instanţe de examinare a ideilor sale.

O critică aspră a acestui mod de a înţelege filosofia ca o activitate suficientă sieşi şi a „esenţialismului" în filosofie găsim în lucrarea lui Wittgenstein, Investigaţii filosofice (Philosophische Untersuchungen, Surchamp, Frankfurt am Mein, 1971).

În ceea ce priveşte raportul logică-metodologie: multă vreme sub influenţa lui Aristotel, s-a văzut în logică nu numai o ştiinţă a gândirii (corecte) şi un mijloc de ordonare a ideilor (judecăţilor) dar chiar un instrument de investigare şi descoperire. Filosofii şi teologii evului mediu derivau la nesfârşit propoziţiile unele din altele pe baza legilor silogismului formulate de Aristotel, considerând aceasta ca singura cale de descoperire de noi adevăruri. Perioada modernă, începând cu Bacon, n-a mai considerat suficientă logica în cunoaşterea ştiinţifică şi nici în filosofie şi a dat naştere marilor metode care stau şi azi la baza ştiinţei şi filosofiei. Aproape pe toţi marii gânditori ai acestei perioade (Bacon, Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Hegel etc.) au preocupări de ordin metodologic, unii fiind întemeietori în acest domeniu. A scăzut, în această perioadă, interesul pentru logică şi a crescut cel pentru metodă, unii exagerând, crezând că e suficientă buna cunoaştere şi aplicare a unei metode pentru a ajunge la adevăr: metoda era considerată ca un fel de algoritm care, folosit corect, duce în mod necesar la adevăr (aşa cum înainte se considera că duce buna utilizare a legilor silogismului).

În a doua jumătate a secolului trecut, însă, Frege creează logica simbolică, adică introduce calculul matematic în logică, fapt ce deschide perspective de nebănuit dezvoltării acesteia: acest fapt a determinat o scădere a interesului pentru metodologie şi o creştere a intersului pentru logică, fenomenul fiind manifest atât în filosofie cât şi în ştiinţă. Apariţia şi dezvoltarea filosofiei analitice a accentuat această tendinţă.

Doar în ştiinţele particulare - datorită nevoilor cercetării empirice - s-a mai păstrat preocuparea pentru metodologie şi astfel s-au dezvoltat metodologii particulare, dar a fost neglijată metodologia generală: aşa a apărut - şi încă se menţine - prejudecata după care metodologia ar fi chiar o „logică aplicată”.

Dar tot datorită multiplicării extraordinare a metodelor de cercetare în ştiinţele particulare asistăm, în ultimele două - trei decenii, la încercări tot mai insistente de reconstrucţie a metodologiei generale, care apare cel mai frecvent ca un capitol distinct al logicii generale dar - trebuie să subliniem - fără a fi reductibilă la logică.

Într-o „Introducere în metodologie ...” Albert Mene subliniază - în mod expres - această delimitare. „În acest sens, metodologia nu este o ştiinţă riguros formală (ca logica - n.n.) ci o ştiinţă pragmatică, adică, ea are de a face cu acţiunea umană; ea oferă omului anumite indicaţii de acţiune, cum trebuie el să-şi subordoneze eforturile de cunoaştere, care mijloace ajutoare trebuie să le folosească pentru a putea dobândi în mod firesc cunoştinţe”[58]

Problema raportului logică metodologie nu este simplă şi - drept consecinţă - au apărut mai multe puncte de vedere. Unii reduc metodologia la logică, considerând-o simplă aplicare a principiilor logice - acest punct de vedere începe cu Hegel. Alţii consideră metodologia ca un domeniu autonom iar dintre aceştia, unii merg mai departe acordând metodei chiar un primat în raport cu logica şi chiar cu consideraţiile filosofice; amintim, în acest sens pe A. Menne şi, mai ales, pe K. Popper.

Să analizăm pe rând aceste puncte de vedere. În primul rând concepţia lui Hegel privind raportul logică-metodă. Se ştie că Hegel concepea însăşi dezvoltarea lumii pe care o numim, îndeobşte, reală ca expresie a dezvoltării logice a Ideii Absolute; aşadar el autonomizează dezvoltarea logică în raport cu dezvoltarea reală şi, mai mult, pe a doua o face dependentă de prima. Este firesc, dar, ca metoda ca şi toate celelalte să apară subordonată logicii şi astfel, ea apare, la Hegel, ca un fel de aplicare a unor reguli de logică (vezi Hegel, Logica). Aceeaşi înţelegere a metodei ca o concretizare a principiilor logice apare şi la Herbart care o defineşte drept „indicare generală privind felul şi modul de a deriva ceva din principiu".

---

[58] Albert Mene, *Einführung in die Metodologie. Elementare allgemeine wissenschaftliche Denkmetoden in Uberlick*, Darmstadt, 1984, p. 2.

Direcţia care considera metodologia ca autonomă în raport cu logica este reprezentată - printre alţii - de Albert Menne. Astfel, dacă ne referim la metode din sfera cunoaşterii - şi la acestea ne-am referit mereu - putem deosebi între metode de *însuşire* a cunoştinţelor şi metode de *producere* a acestora: în primul caz cunoaşterea apare ca *învăţătură*, în al doilea ca *cercetare*. Conform lui Albert Menne, cunoaşterea ca învăţătură se poate prezenta în forma unor relaţii cu şapte argumente: E (a, b, w, I, H, V, G) în care:

a = cei care învaţă pe
b = cei care învaţă de la
w = domeniul de cunoştinţe
I = Instituţia
H = mijloace ajutătoare
V = mulţimea intuiţiilor şi comportamentele habituale, conştiente şi inconştiente
G = fundalul istoric

La rândul ei cunoaşterea ca cercetare se poate prezenta şi ea în forma unei relaţii cu şapte argumente: F (C B M J H S G) în care:

C = cercetătorul
B = domeniul
M = ansamblul metodelor
J = Instituţia
H = ansamblul de mijloace ajutătoare

S = mulţimea sistematică de propoziţii ce rezultă din cercetare
G = fundalul istoric

Se observă că în cazul cunoaşterii ca învăţătură metodele sunt plasate doar printre mijloacele ajutătoare, pe când în cunoaşterea ca cercetare, ele alcătuiesc un argument distinct, întrucât doar metodele deosebesc cunoaşterea specializată ca cercetare de cunoaşterea zisă comună. Aceste metode pot fi speciale, adică aparţin unei ştiinţe sau grupuri de ştiinţe. Oricum ar fi, ele nu se lasă reduse la aplicarea principiilor şi regulilor logice căci întotdeauna au o componentă factuală şi una pragmatică. Se poate spune, de fapt, că în timp ce logica pleacă de la propoziţii, *metodele sunt producătoare de propoziţii*.[59]

K. Popper - aşa cum am amintit - a mers şi mai departe afirmând primatul metodei în raport cu logica şi filosofia. El crede că cele mai multe din „afirmaţiile metafizice", „filosofice" în general nu sunt decât „ipostazieri ale unor reguli metodologice". De exemplu, principiile „obiectivităţii ştiinţifice" şi „cauzalităţii" sunt concretizări şi expresii ale unor reguli metodologice; obiectivitatea ştiinţifică este doar o expresie a „regulii metodologice de a introduce în ştiinţă numai enunţuri intersubiective testabile" iar principiul cauzalităţii este „corelatul metafizic" al regulii, care cere a nu înceta căutarea legilor până la realizarea unei explicaţii.

Deci, care este răspunsul la problema, cui aparţine primatul, metodologiei sau logicii sau, mai explicit: *au generalizările logicii ca suport ale principiilor logicii*? Cine are dreptate: Popper sau Hegel?

Adevărul se află cumva la mijloc şi el poate fi formulat numai luând în considerare istoria efectivă a cunoaşterii ştiinţifice şi filosofice. Această istorie ne arată că *metodele au primatul în faţa generalizărilor logicii în perioada de inovare a metodelor; generalizările logicii călăuzesc elaborarea de metode*. Hegel, datorită slabului său interes pentru cunoaşterea empirică a luat în seamă doar al doilea aspect în timp ce Popper a accentuat pe primul.

---

[59] Apud A. Marga, *op.cit.*, p. 37-38.

Răspunsul de mai sus este întărit cu o teză care se referă la relaţia stucturilor şi care susţine întâietatea stucturilor metodologice în raport cu structurile logice. Această teză, foarte generală, afirmă că structurile acţionale, au primat în raport cu cele metodologice, structurile metodologice primează faţă de cele logice, cele logice în raport cu cele gramaticale.

În sfârşit se mai pune o problemă importantă şi interesantă, în acelaşi timp: în ce raport se află metoda cu structurile ontice? (cu obiectul adică) Întrebarea are o clară justificare întrucât metodele există şi apar doar pentru a fi aplicate în cunoaşterea unui obiect. Ele nu-şi au raţiunea de a fi ele însele ci doar în cadrul mai larg al cunoaşterii lumii.

În mod - aş zice - firesc, s-au manifestat şi în această problemă două poziţii opuse.

a. Prima consideră metoda ca dată apriori, ca rezultând din natura gândirii şi nu din natura obiectelor date gândirii mai mult sau mai puţin accidental. Metoda ar fi „acea ordonare a funcţiilor spirituale prin care coordonatele obiective ale unor cunoaşteri căutate sunt conştientizate."[60]

Deci, metoda ar răspunde exclusiv unor exigenţe raţionale, este un produs al raţiunii şi este aplicată obiectelor pentru a satisface aceste exigenţe; una din aceste exigenţe ar fi, de exemplu, obiectivitatea rezultatelor cercetării. Pe această poziţie - numită şi monism metodologic din cauză că metoda aplicată cu succes în cunoaşterea naturii este considerată ca valabilă pentru orice cunoaştere - se situează gânditori de marcă cum ar fi K. Popper, P.Lazarsfeld ş.a.

b. A doua opinie consideră că metoda este inseparabilă de obiect, este determinată de conţinutul acestuia. În filosofia modernă Hegel a apărat un asemenea punct de vedere întrucât, în concepţia

---

[60] Apud. A. Marga. *op.cit.*, p. 44.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

sa, realitatea însăşi are o dezvoltare raţională iar metoda - zisă dialectică - n-ar face decât să expună această dezvoltare. În filosofia contemporană, un T. Adamo a susţinut că „metodele nu depind de idealul metodologic ci de lucrul însuşi".

Desigur, aceste poziţii sunt extreme iar problema poate fi tranşată numai luând în considerare practica efectivă a cunoaşterii. În acest caz suntem nevoiţi să constatăm. că în orice proces de cunoaştere avem de a face cu un obiect, pe de o parte - iar pe de altă parte cu nişte interese conducătoare de cunoaştere (scopuri).

Această poziţie - pe care unii o numesc pragmatism metodologic - pare a fi cea mai rezonabilă şi ea s-ar afla oarecum la mijloc, între apriorismul (monismul) metodologic al lui Popper şi obiectivismul metodologic al lui Adarno, evitându-le pe ambele. Acceptând un asemenea punct de vedere răspundem şi unei alte întrebări: este metoda neutră sau condiţionată - de exemplu de viziuni prealabile, interese etc.? Este clar că metodele nu pot fi neutre nici în raport cu obiectul dar mai ales faţă de interesele conducătoare de cunoaştere care, la rândul lor, sunt determinate social şi chiar biologic (asigurarea reproducerii sociale şi culturale a vieţii). Ce interes major, de exemplu, prezidează ştiinţa modernă a naturii? Manipularea tehnică a naturii şi de aceea se admite doar experienţa obiectivabilă în mărimi măsurabile şi de aici, se admit doar enunţuri cu acoperire empirică, o limbă, în principiu, formalizabilă şi cât mai mult calcul; metodele vor fi corespunzătoare şi cât mai particulare. Este valabilă ideea condiţionării şi pentru metodele cunoaşterii filosofice?

Aici funcţionează metodologia comprehensivă - de altfel, ca in toate disciplinele socio-umane - iar experienţa, obiectul şi limbajul sunt altele. Experienţa nu mai desemnează observaţiile ci trăirea înăuntrul unei colectivităţi; enunţurile nu mai trebuie să aibă acoperire empirică ci doar plauzabilitate empirică şi necesitate din punctul de vedere al experienţei trăite. Limbajul este deseori cel natural sau, in orice caz, nu e obligatoriu formalizabil. Dar asta nu înseamnă că metodele filosofice şi în ştiinţele socio-umane nu sunt condiţionate: condiţionarea vine, în principiu din aceleaşi direcţii:

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

experineţa, înţeleasă specific, obiectul cunoaşterii şi interesele conducătoare de cunoaştere.

3. *Idei despre metodă în filosofia românească*

Era firesc ca şi în filosofia românească să apară consdieraţii privind metodologia, mai ales în perioada ei matură; mă refer la filosofia interbelică. Nu este cazul aici să analizăm toate aceste consideraţii şi de aceea ne vom referi doar la doi gânditori reprezentativi: Lucian Blaga şi Ion Petrovici.

Pentru Lucian Blaga ţinta filosofiei dintotdeauna, a marii filosofii care se exprimă suprem în creaţiile metafizice este „revelarea misterului existenţei în totalitatea sa". Dar filosofia - având mereu acelaşi ţel - se vede nevoită - spre deosebire de alte forme de cunoaştere - să o reia mereu de la capăt, să se „întemeieze" iarăşi şi iarăşi din nou. Printre condiţiile optime ale acestei permanente „întemeieri" se află şi căutarea şi găsirea unei „metode". Este un capitol obligatoriu pentru orice filosofie şi Blaga subliniază fără echivoc acest fapt:

> *Nu există filosof care să nu fie preocupat „în prealabil", într-un chip sau altul de metoda de urmat. Spre deosebire de oamenii de ştiinţă care se găsesc angajaţi într-un sistem de procedee înjghebat încetul cu încetul prin colaborarea de sute de ani a generaţiilor de înaintaşi, spre deosebire de încrederea ce omul de ştiinţă o acordă metodei constituite prin eforturile celorlalţi orice filosof îşi pune problema metodei încă o dată. Rămâne o trăsătură din cele mai caracteristice ale gândirii filosofice această reculare în sfera prealabilului, această reîncepere gravă în vederea unei autoîntemeieri ...*[61]

---

[61] Lucian Blaga, *Despre conştiinţa filosofică*, Editura Facla, 1974, p. 72.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

„Începutul” în filosofie înseamnă o reculare în sfera prealabilului dar această reculare trebuie să se oprească undeva. nu poate continua la nesfârşit; ea se opreşte la Începutul Absolut. nedeterminatul iniţial de unde trebuie să înainteze din nou. În ce direcţie? Aceasta depinde de fiecare filosof în parte, dar. niciunul nu poate evita acest *act de optare* care - crede Blaga - este echivalent cel puţin cu o anticipaţie de natură metodologică. Deşi Blaga nu formulează o definiţie explicită a metodei, se înţelege din cele arătate, că el îi acordă sensul ei etimologic de „drum”, „cale” de urmat în cunoaştere, spre atingerea unei ţinte pe care am putea s-o numim adevăr. El mai crede că nici un filosof nu-şi poate defini şi justifica metoda la început, adică înaintea creerii sistemului său decât într-un chip foarte precar; şi aceasta pentru că „metoda se justifică doar ulterior prin însăşi punerea ei în exerciţiu. Metoda se legitimează mai mult de facto prin puterea ei de a organiza datele cunoaşterii şi de a clădi o lume”[62]

Luând în considerare doar marile concepţii metafizice „creatoare de lume” Blaga considera că, din punctul de vedere al metodelor utilizate, s-au conturat de-a lungul istoriei filosofiei, două tendinţe: una spre utilizarea unei singure metode considerată suficientă pentru întemeierea respectivei doctrine, alta spre folosirea unui maxim de metode şi procedee diferite; prima direcţie Blaga o numeşte *purism metodologic*, pe a doua *expansionism metodologic*. El nu optează între aceste direcţii, nu formulează judecăţi de valoare de unde ar putea să rezulte superioritate uneia sau a alteia ci se mulţumeşte să enumere cei mai importanţi gânditori care le-au reprezentat; nu este lipsit de interes să-i amintim şi noi.

Printre cei care au folosit cu consecvenţă o singură metodă - chiar dacă au ajuns la concluzii opuse - Blaga îi consideră reprezentativi pe Parmenide, Zenon, Bergson şi Hegel.

---

[62] L.. Blaga. op.cit.. p. 73.

Parmenide este chiar primul filosof în istorie la care se manifestă clar idealul purităţii metodologice; dacă cei dinaintea lui (ionieni şi Pitagora mai ales) acordau încredere „unei serii întregi de metode, aplicate instinctiv şi de devălmăşie". Parmenide găseşte că singură, gândirea logică, raţională, prin concepte, ar fi metoda absolut legitimă şi calea ce ar duce la o certitudine absolută în sfera cunoaşterii.[63] Această cale l-a condus la concluzia că numai ceea ce se poate gândi logic „este" cu adevărat iar ceea ce nu se poate gândi în acest chip, adică ceea ce nu poate fi prins în concepte „nu există". Zenon, urmaşul lui Parmenide va demonstra că mişcarea, multiplicitatea, şi, în general, lumea simţurilor nu poate fi prinsă în concepte, iar dacă încercăm să le gândim „logic" ajungem la aporii: deci ea „nu există". Concepţia eleată este ilustrativă pentru importanţa metodei în edificarea unei construcţii metafizice.

În acelaşi sens este edificatoare şi filosofia lui H. Bergson deşi el - folosind cu consecvenţă tot o singură metodă - ajunge la concluzii cu totul opuse celor eleate. Inteligenţa - crede Bergson - încercând să înţeleagă durata, o prinde în concepte, adică o spaţializează şi, astfel mişcarea, legată indisolubil de durată apare ca fiind compusă din stări pe loc: această descompunere a mişcării duce la aporii; acelaşi lucru se petrece şi în cazul devenirii. De aceea, în general, inteligenţa cu mijloacele ei care sunt conceptele „rigide", „congelate" falsifică realitatea, nu poate parveni la esenţa mişcării, devenirii şi duratei. Numai metoda pe care Bergson o numeşte intuitivă, intuiţia pură, care înseamnă renunţare la conceptele rigide şi congelate ale inteligenţei poate pătrunde la esenţa lumii, la ceea ce „există" cu adevărat. Pe aceată cale unică aflăm că „există" mişcarea, actul, durata şi devenirea adică ceea ce nu se putea gândi logic din punctul de vedere al eleaţilor şi care, în consecinţă „nu exista".

În sfârşit, un exemplu elocvent pe linia purismului metodologic ar mai fi - după Blaga - filosofia lui Hegel. Metoda lui nu este nici gândirea raţională, logică, nici intuiţia ci o „logică specială, care-şi înglobează contradicţia ca un principiu constitutiv al ei, o raţiune ce operează cu concepte dar care îşi asimilează şi ceva din iraţionalul concretului. Metoda lui Hegel este < gândirea concretă >, şi se numeşte *dialectică*".(4)

---

[63] L. Blaga, op.cit., p. 74.

Ne vom ocupa mai pe larg de această metodă dialectică atunci când vom analiza şi celelalte principale metode din istoria filosofiei; aici doar precizăm că Blaga îl include pe Hegel printre adepţii purismului metodologic întrucât el a aplicat cu o extraordinară consecvenţă modelul devenirii triadice la analiza întregii existenţe, adică a naturii, societăţii şi istoriei cât şi gândirii însăşi. La Hegel această metodă nu suportă alte metode pe lângă sine. „Ea este suficientă sieşi pentru a construi o lume" (p. 78).

În ceea ce priveşte direcţia opusă numită de Blaga - aşa cum am văzut expansionism metodologic, el o ilustrează doua prin două nume, ce-i drept celebre: Platon şi Plotin.

Existenţa lui Platon, este foarte complexă şi cuprinde mai multe nivele: lumea autentică şi perfctă a ideilor pure şi nivelele derivate şi inferioare: materia pre-elementară, Elementele, Lumea lucrurilor sensibile creată de Demiurg din materie după modelele ofeirte de Idei. Pentru cunoaşterea fiecăreia din aceste lumi, Platon propune metode diferite. Astfel, o cunoaştere certă, absolută nu permite decât lumea ideilor iar metodele necesare sunt cea dialectivă (în sensul originar al termenului) şi cea intuitiv-vizionară; pentru cunoaşterea materiei în starea pre-elementară, avem la dispoziţie conceptele şi metoda matematic-geometrică; pentru lumea sensibilă avem metoda empirică; tot pentru cunoaşterea anumitor aspecte - dar mai obscure - ale lumii sensibile, Platon recurge la metoda mitică ilustrativ în acest sens fiind mitul „reamintirii", conform căruia conceptele cu ajutorul cărora cunoaştem lucrurile sensibile, sunt posibile datorită faptului ca sufletul nostru a pre-existat în lumea cerească a Ideilor perfecte etc.

---

(4) L. Blaga, *Despre conştiinţa filosofică*, Editura Facla, 1974, p. 76.

Plotin, care îl urmează îndeaproape pe Platon, admite, în general aceleaşi nivele ale existenţei pentru cunoaşterea cărora sunt necesare metode specifice; mai apare la el, însă, o regiune mai înaltă ca cea a Ideilor, aceea a Unului (Unicului) absolut şi suprem din care, prin emanaţie sau iradiere, rezultă cascada celorlalte existenţe. Cunoaşterea lui este posibilă doar în rare momente de purificare spirituală, pe calea Extazului care apare, astfel, ca o metodă în plus faţă de cele ale lui Platon.

Celelalte mari creaţii metafizice din istoria filosofiei se înscriu, din punct de vedere metodologic - după Blaga - între cele două poziţii descrise până aici.

La rândul său *Ion Petrovici* consideră metoda ca având o „supremă însemnătate" în orice tip de cunoaştere pentru că este acel factor impersonal şi obiectiv, care completează în mod fericit înzestrarea naturală a celor care caută adevărul.

Încercând o distincţie între ştiinţă şi metafizică în plan metodologic el consideră că, „dintr-un punct de vedere, metoda are o însemnătate mai vitală pentru ştiinţă decât pentru metafizică, pe când din alt punct de vedere e tocmai invers."[65] Argumentarea acestei aserţiuni este interesantă şi merită amintită: în rezumat, el susţine că întrucât în ştiinţă nu poţi trăi cu iluzii iar adevărul ştiinţific este vital pentru conservarea individuală, o metodă bună este mai importantă pentru ştiinţă decât pentru metafizică unde iluziile şi pseudosoluţiile pot exista multă vreme alături de adevăruri, iar acestea, la rândul lor, nu sunt vitale pentru supravieţuire. Dar şi punctul de vedere invers se bazează tot pe acest argument numai că accentul cade altfel; anume, tocmai pentru că ştiinţa se bazează pe fapte şi nu pe iluzii acestea pot oricând corecta rezultatele unei metode greşite, pe când în metafizică, unde nu există această instanţă sigură, garanţia rămâne o metodă temeinică, astfel încât metoda apare mai vitală pentru metafizică decât pentru ştiinţă.

---

[65] Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, Editura Agora S.R.L., Iaşi, 1992, p. 26.

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Problema metodei în metafizică e foarte dificilă, dar un lucru este sigur - afirmă Petrovici - această metodă nu poate fi cea experimentală pentru simplu motiv că ea nu este o ştiinţă „care să se învârtă în arena şi câmpul experienţei”, pentru că obiectul ei a fost şi va rămâne întotdeauna ceea ce depăşeşte experienţa şi lumea observabilă (sensibilă).

Şi totuşi, metafizica are nevoie de o metodă temeinică fapt dovedit şi de mulţimea metodelor folosite în filosofie de-a lungul timpului. Care dintre ele ar fi cea bună?; iar dacă nu i se potriveşte niciuna Petrovici, va propune el însuşi o metodă considerată adevărată pentru metafizica de azi. Dar mai întâi el analizează şi critică unele metode (puţine) care au făcut epocă în istoria filosofiei.

Prima pe care o ia în discuţie este metoda raţionalistă (deductivă) care, după Renaştere, a căpătat chiar o formă matematică (Descartes, Spinoza), metodă care a apărut în filosofie din dorinţa de a dobândi şi aici un grad oarecare de certitudine şi rigoare. Nu intrăm aici în detaliile expunerii lui Petrovici ci relevăm doar concluzia lui: metoda raţionalistă nu poate fi metoda metafizicii din câteva motive:

- raţiunea singură, prin ea însăşi, fără un material pe care să-l prelucreze nu duce nicăieri (lucru demonstrat pe larg de Kant);
- matematica, expresia şi rezultatul logic al metodei raţionaliste, se ocupă nu numai de lucruri reale ci şi de cele posibile, în timp ce metafizica se străduieşte să sesizeze realitatea aşa cum este ea efectiv.

Încercarea de a deduce realitatea a ceva din prezenţa ideii acelui ceva în mintea noastră - aşa cum a făcut Descartes pentru a demonstra existenţa lui Dumnezeu - ilustrează eşecul încercărilor de a construi o metafizică după modelul exclusiv matematic. Desigur, aprioricul este un element constitutiv esenţial al cunoştinţei şi ca atare are un rol eminent în construirea unei metafizici, dar nu se poate construi în întregime o metafizică din elemente apriori întrucât aprioricul se referă exclusiv la forme (reale dar mai ales posibile) ori metaficia „rămâne o cercetare a realităţii în esenţa ei substanţială”.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Influenţa spiritului ştiinţelor naturii asupra lui Petrovici a fost mare iar aici ea se manifestă prin teza imposibilităţii unei metafizici care să nu ia în seamă datele empirice, experienţa în sens larg sau, în orice caz, datele oferite de (aceste) ştiinţe.

Îndoielile privind posibilitatea cunoaşterii empirice şi a căii raţionale de a conduce la adevăruri metafizice, convingerea că ambele căi au un caracter esenţialmente limitat i-a condus pe unii spre scepticism; pe alţii, însă, mai curajoşi i-a determinat să caute o altă cale de cunoaştere, excepţională şi privilegiată: calea extazului mistic.

„Metoda mistică" de care Petrovici se ocupă pe larg „ar consta într-un elan interior al sufletului, care în anumite momente privilegiate se poate descătuşa de temniţa corpului şi sălta în regiunile înalte ale izvoarelor existenţei, reuşind să conteple lumina adevărată şi supremă, interzisă ochilor obişnuiţi. Este vorba de un contract direct cu realitatea absolută, întovărăşit, de viziuni superioare şi profunde".[66]

Dintre misticii - în filosofie - celebri, Petrovici aminteşte pe Plotin. Consideră filosofia medievală ca marcată profund de misticism iar din filosofia ulterioară, se referă la Iacob Bohme şi Malebranche; în sfârşit, el descoperă elemente mistice şi la unii clasici germani ca Schelling şi Schopenhauer.

Foarte interesantă, însă, în analiza lui Petrovici este includerea lui Bergson printre mistici, motivul principal fiind acela că intuiţia de tip bergsonian este antiintelectualistă, antiraţională şi antiempiristă, trăsături proprii metodei mistice; desigur, Petrovici enumeră şi importante deosebiri între intuiţionismul lui Bergson şi misticismul din vechime dar nu toate sunt în favoarea primului. Iată una dintre ele, mai semnificativă: intuiţia lui Bergson nu are caracter „supranatural" ca vechiul extaz şi asta datorită faptului că în timp ce extazul mistic era „o ridicare peste tine însuţi şi inteligenţa ta", intuiţia din filosofia nouă, ar fi o simplă revenire de la elaborările inteligenţei la datele primitive şi imediate al conştiinţei. Misticismul era o treaptă mai sus şi un pas înainte; intuiţionismul mai degrabă o treaptă mai jos şi un pas înapoi. Misticismul nu dispreţuia valoarea inteligenţei faţă de care admitea numai putinţa unei cunoştinţe mai înalte; intuiţionismul depreciază intelectul pe care îl socoate un instrument de deformaţie şi preconizează întoarcerea la un nivel de cunoaştere mai elementară ...[67]

---

[66] Ion Petrovici, *op.cit.*, p. 37.

În plus, vechiul misticism trimitea la o lume perfectă, absolută, încremenită, neatinsă de evoluţie - mai aproape deci de lumea raţiunii - pe când lumea în care ne trimite intuiţia lui Bergson este una a mobilităţii pure, a schimbării veşnice şi a creşterii continue; stabilitatea este aparentă iar dinamismul real.

I. Petrovici realizează o analiză critică, nuanţată şi suficient de profundă a intuiţionismului bergsonian pe care-l califică cu adjectivul plastic de „bolşevism metafizic", vrând să spună prin acesta că inuiţionismul este rezultatul unei revolte a straturilor profunde ale persoanei umane împotriva „aristocratismului" raţionalist şi „democratismului" empirist.[68]

În esenţă Petrovici respinge intuiţia bergsoniană ca metodă metafizică şi această respingere o face de pe poziţia atât de îndrăgită de el, aceea a raţionalismului scientist care nu recunoaşte valabilă nici o cale de cunoaştere care nu ţine seama de cuceririle ştiinţelor pozitive; oare metafizica nu are ca imbold principal tot adaptarea, deşi nu o adaptare limitată cum urmăreşte să ne preocupe ştiinţa pozitivă ci una mare, una care se referă la întreg ansamblul în care suntem înglobaţi?

În spiritul aceluiaşi respect pentru experienţă, pentru ştiinţa pozitivă, pentru valoarea datelor empirice ca şi pentru conceptele sigure ale ştiinţei, el va afirma că metoda metafizicii nu poate fi decât cea empirico-raţionalistă. Ce înţelege el prin aceasta? el pleacă de la premisa că aceleași funcții sufletești participă și în cercetarea științifică și în speculația metafizică, deosebirea fiind numai de grad. Nici știința nu se poate baza numai pe empiric, pe descrierea faptelor, fără intervenția ordonatoare a rațiunii dar nici metafizica, oricât s-ar îndepărta de lumea sensibilă și s-ar baza pe forța rațiunii, nu poate să nu țină seama - dacă vrea să parvină la adevăr - „de raza faptelor, desfășurând până departe ghemul bine înnodat al datelor brute"; o metafizică născută exclusiv din exercițiul propriu al rațiunii, din simpla ei răsucire nu are nici o valoare. Filosofia lui Leibniz ar fi - după Petrovici - rezultatul unei asemenea metode empiric-raționalistă ...

---

[67] *Op.cit.*, p. 41.

[68] Vezi *Revista de filosofie*, vol IV, nr. 1, 1923.

Istoria filosofiei ne arată - după Petrovici - că în general, contribuția rațiunii la edificarea sistemelor metafizice este mai mare și este, în același timp, și factorul cel mai statornic și care face ca sistemle să se asemene; materialul empiric este mai variabil, el sporește mereu iar rațiunea, prin puterea ei, îl ordonează scoțând uneori adevăruri mari din date puține. Dar, credincios respectului său pentru știința pozitivă, Petrovici adaugă că nu trebuie să ne încredem prea mult în puterea rațiunii „întrucât temelia tuturor concluziilor metafizice rămâne aproape pretutindeni cunoașterea empirică a căror supremă expresie sunt diferitele științe ..."[69]

Dar Petrovici nu exclude complet contribuția, în metafizică, și a altor instanțe de cunoaștere. De exemplu intuiția de tip bergsonian ne poate aduce unele informații și date, ce e drept vagi, despre un surplus care nu apare nici în datele experienței, nici în datele gândirii clare.

În sfârșit, in mod oarecum surprinzător, el afirmă că și criteriul sau metoda estetică poate fi folosită la edificarea dar mai ales la rezolvarea controverselor metafizice. Și aceasta pentru că există o oarecare înrudire între *adevăr și frumos*: ele au în comun ideea de „regularitate", „principiul unității în varietate", „năzuința simplității" ca și utilizarea „analogiei". Filosofia antică a fost cea care a servit ca mijloc de emancipare a cugetării moderne, şi ea a fost obsedată de ideea de frumos. Cu toată înclinarea sa, pe care o declară deschis, spre ştiinţă, spre metodele şi modelul de adevăr al ştiinţelor pozitive, Petrovici nuanţează şi acceptă şi alte căi pentru metafizică decât cea pe care o numeşte empirico-raţionalistă; dar aceasta rămâne metoda dominantă şi de preferat.

---

[69] G.M., *Op.cit.*, p. 50.

Prin Blaga şi Petrovici dar şi prin alţii, filosofia românească se înscrie în marea filosofie europeană, raţionalistă prin excelenţă - nu în sens gnoseologic - ci în acela nobil al respectului pentru ordine, sistematizare, adevăr şi metodă.

CAPITOLUL II

PRINCIPALELE METODE FILOSOFICE

În orice perioadă din istoria filosofiei au existat mai multe metode; cu atât mai mult în filosofia contemporană putem vorbi de o pluralitate de metode cu deosebirea că azi, mai ales în urma confruntării dintre fenomenologie şi filosofia analitică, conştiinţa metodologică este mai dezvoltată iar delimitările în acest plan sunt mai clare.

Mai facem o precizare care trimite încă o dată la deosebirea dintre filosofie şi ştiinţă: aşa cum sublinia şi Lucian Blaga o metodă filosofică se justifică abia la încheierea operei, prin capacitatea ei de a ordona şi sistematiza o doctrină ale cărei teze de bază existau în prealabil în mintea filosofului. De aici, rezultă că o metodă filosofică nu poate fi înţeleaă decât în cadrul sistemului în care funcţionează, în strânsă legătură cu opţiunea filosofică ce-i conferă sensul şi justificarea ultimă; este greu, dacă nu imposibil, să separi metoda de concepţia filosofică - aşa cum, între anumite limite, este posibil în ştiinţă - şi de aceea, metodele filosofice sunt, aproape întotdeauna, legate de un nume, fie al întemeietorului, fie al unuia care a folosit o metodă sau alta cu succes memorabil.

Afirmând pluralitatea metodelor în filosofia de ieri şi de azi, este clar că ne delimităm de celebra şi dogmatica teză care susţinea că au existat şi există doar două metode în filosofie: „dialectica" şi „metafizica".

Vom aborda, aşadar, următoarele metode:

1. metoda realist-empirică
2. metoda deductiv-matematică
3. metoda analitică
4. metoda transcedentală
5. metoda dialectică

6. metoda fenomenologică
7. metoda lingvistică
8. metoda constructivistă
9. metoda hermeneutică
10. metoda sistemică
11. metoda mistică

1. Metoda realist empirică

Această metodă ia naştere o dată cu opera lui Aristotel şi nu poate fi înţeleasă - cel puţin în forma ei clasică - decât în cadrul acestei opere. De aceea, nu putem evita câteva consideraţii - destul de sumare dar absolut necesare - asupra concepţiei filosofice şi „ştiinţifice" a stagiritului. Ele se referă la teoria fiinţei şi la concepţia lui despre ştiinţă.

În teoria fiinţei - la Aristotel - fundamental este conceptul de substanţă (sau categoria, cum o numeşte el), urmat de cele de materie şi formă. Aristotel dă mai multe sensuri noţiunii de substanţă, uneori contradictorii, dar prin relevarea lor, el vrea să descopere toate funcţiile substanţei, comportamentul ei concret în orice context şi în cele mai diverse sisteme. Relevarea tuturor acestor semnificaţii şi funcţii ale substanţei nu face să dispară unicitatea ei, locul ei central în întemeierea metafizicii şi fizicii.

Are loc central în metafizică pentru că substanţa, la Aristotel, este principiul prim, este subiectul în condiţie absolută: ea este determinantă în raport cu toate celelalte: se enunţă sinonim (ea este ea); nu are contrariu; nu admite variaţie de grad; este numeric una, dar admite contrarii.

Dar unde se află această substanţă? Constituie ea, oare, o lume aparte, transcendentă, ca ideile eterne (substanţiale) ale lui Platon?

Aristotel nu mai admite, ca Platon, planuri de existenţă distincte, substanţa nu este existenţă de-al doilea sau de-al treilea grad cum sunt obiectele matematice şi lucrurile în schematica platoniciană a lumii; substanţele nu mai sunt nici copii şi nici transformări cum sunt obiectele matematice şi lucrurile în schematica platoniciană a lumii; substanţele nu mai sunt nici copii şi nici transformări ale principiilor, ele nu trec într-un plan de existenţă ulterioară sau secundă. Şi, deşi cauză primă şi fundament al lumii, substanţa se află doar în lucrurile individuale, concrete. La Aristotel, individualul este „subiectul tuturor celorlalte", este prim întrucât are în sine toate determinările: el este singurul care posedă existenţă ca atare. Aşadar primatul este dat de integralitatea ontologică şi nu de anterioritatea logică, ca la Platon. Această concluzie a formulat-o Aristotel utilizând, împotriva lui Platon, un argument celebru: ceea ce este separabil prin abstracţie, dar nu în mod real, este numai logic anterior dar nu ontic. Platon confundă cele două specii de anterioritate, dând, în cele din urmă, primat anteriorităţii logice.

Universalul (generalul) nu poate avea regim în sine; a accepta aşa ceva, arată Aristotel, înseamnă a ajunge la lucruri absurde: astfel, individualul este o existenţă unică şi unitară dar dacă îl considerăm o simplă copie, ca Platon, el devine neinteligibil ca existenţă unică şi unitară întrucât „participă" în elgă măsură la specie, la gen, la clasă, la Idei. De exemplu, Socrate are ca atribute: filosof, cioplitor în piatră, ostaş, cetăţean etc. Cum va mai fi în acest caz, unul şi indivizibil când participă la o mulţime de idei?

Astfel, Aristotel neagă existenţa universalului ruptă de lucrurile individuale conferind demnitate antologică substanţei, cauză primă a acestor lucruri, dar care nu există separată de ele. Dar Aristotel nu neagă generalul şi universalul, însă ele sunt admise doar în regim secund, ceea ce nu înseamnă derivat; ele apar nu ca substanţe ci ca însuşiri comune ale unor clase de lucruri individuale. Generalul şi Universalul nu există decât în şi prin individual, adică au regim imanent şi nu transcedent.

Căutarea acestui universal străbate întreaga operă a lui Aristotel întrucât numai pe el se poate clădi conceptul.

Legată de concepţia lui despre raportul individual-universal (general) apare la Aristotel o celebră diviziune a ştiinţelor şi o definiţie, celebră, a adevărului; cunoaşterea lor succintă este necesară pentru înţelegerea metodei lui.

Dar mai întâi trebie să arătăm că Aristotel - ca şi Platon, de altfel - defineşte ştiinţa (epistemé) drept cunoaştere a generalului, a substanţei înţeleasă ca realitate imuabilă, eternă şi indestructibilă şi o deosebeşte clar de opinie (doxa) care este o cunoştinţă despre fenomenele sensibile, inconsistente şi schimbătoare.

Înţelegând astfel ştiinţa, Aristotel o va diviza în: ştiinţe poetice (arta după care se face o operă); ştiinţe practice (activitatea agentului de dragul cunoaşterii); ştiinţe teoretice (cunoaşterea de dragul cunoaşterii). Ştiinţele teoretice, superioare celorlalte, sunt: matematica, fizica, teologia. Ele sunt ierarhizate plecând de la abstract spre ceea ce este ontic cel mai real. Astfel, teologia studiază existenţa ca atare şi este identică cu *filosofia* primă în timp ce fizica este *filosofia secundă*.

Definiţia dată de Aristotel adevărului este foarte cunoscută şi formează miezul teoriei zisă a adevărului - corespondenţă: adevărul este corespondenţă între enunţuri şi starea de fapt a lucrurilor, dată în experienţă.

Deci: cunoaştere înseamnă căutarea şi găsirea generalului iar aceste general trebuie să aibă atributul adevărului: toate ştiinţele caută genuri dar filosofia caută „genurile maxime" adică ceea ce Aristotel a numit „categorii". Categoriile desemnează forme de existenţă foarte generale dar pentru Aristotel aceste forme trebuie să fie şi *necesare şi reale*; de aceea el consideră că Ideile lui Platon nu sunt propriu-zis categorii deşi au generalitate.

Şi aici intervine imperios problema metodei: pe ce cale poate filosofia să obţină categoriile? În nici un caz pe calea dialecticii lui Platon care este o metodă de a descoperi, într-o problemă, raţionamente cu premise probabile şi de a oferi - pe calea discuţiei în contradictoriu - o concluzie probabilă. Dar ştiinţa propriu-zisă este antinomică cu cunoaşterea probabilă; în plus, dialectica duce uşor la sofistică.

De aceea Aristotel va propune două procedee (instrumente) care, combinate, vor duce la adevăr, implicit la categorii: logica şi experienţa. Întrucât adevărul este inseparabil de judecăţi, logica va fi înţeleasă ca un mijloc de producere de judecăţi adevărate fără exercita în gol ci pleacă de la cunoaşterea intuitivă care nu este altceva decât ansamblul propoziţiilor ce descriu date imediate ale experienţei; nu este vorba, aşadar, la Aristotel de ceea ce mai târziu se va numi intuiţie intelectuală şi nici de intuiţii empirice contingente, ci de propoziţii care descriu date ale experienţei. Aceste propoziţii descriu fără îndoială şi însuşiri contingente, singulare ale obiectelor dar pentru că în obiectele singulare se află şi universalul şi generalul, ele vor cuprinde şi raporturi generale şi necesare; din senzaţie se poate extrage generalul căci ea îl cuprinde, iar instrumentul care poate degaja generalul din singular este inducţia.

Propoziţiile care vor desemna raporturi generale vor fi folosite, apoi, ca premise pentru inferenţe ce vor duce, mai departe - pe calea logicii - la judecăţi tot mai generale care vor alcătui ştiinţa propriu-zisă. Ştiinţa superioară va fi filosofia pentru că ea se ridică cel mai sus, adică la cunoaşterea primelor principii şi cauze.

Prin metoda sa - care a fost preluată, în bună măsură de ştiinţele naturii - Aristotel a vrut să edifice ordinea cunoaşterii - inclusiv cea a cunoaşterii filosofice - plecând de la ordinea empirică.

Desigur, un asemenea ţel, un asemenea program realist-empiric impune - pentru a întemeia propoziţii universale - o cunoaştere cât mai extinsă asupra a cât mai multor domenii ale existenţei; Aristotel însuşi a făcut cercetări în multe domenii particulare.

Metoda realist-empirică a fost preluată şi utilizată şi de alţi filosofi dintre care, în epoca modernă cel mai important a fost N. Hartmann.

Ca orice altă metodă şi cea realist-empirică are unele calităţi şi unele limite.

Ea permite - fără îndoială - obţinerea de cunoştinţe tot mai generale până la cele foarte generale iar toate generalizările se bazează, în ultimă instanţă, pe fapte; această aşezare a generalizărilor pe fapte le conferă un grad mare de credibilitate şi chiar de adevăr.

Dar există şi riscuri:

a) Generalizările sunt obţinute prin inducţie dar filosofia modernă - îndeosebi (Hume ş.a.) - a reliefat limitele inducţiei în cunoaştere.

b) Orice generalizare se uzează destul de rapid.

c) Metoda realist-empirică are în subsidiar o concepţie naivă, necritică a cunoaşterii după care propoziţiile de experienţă descriu faptele ca atare, ignorând, astfel, prealabilul în cunoaştere sau, ceea ce, mai târziu, parţial, se va numi aprioric.

d) ea impune o singură linie de generalităţi ignorând faptul că sunt mai multe.

2. *Metoda matematic-deductivă*

Este limpede că o asemenea metodă nu putea să apară decât în mediul filosofiei raţionaliste care, încă de la eleaţi, se îndoia profund de rolul simţurilor în cunoaştere, dar dacă simţurile ne înşeală, ne dau informaţii în care nu putem avea nici o încredere atunci singurul instrument capabil de a sesiza adevărul şi de a ne conduce la el rămâne raţiunea. Dar adevărul raţional nu are valoare numai pentru metafizică ci şi pentru cunoaşterea empirică care împrumută ceva temei şi valoare din adevărul şi certitudinea cunoştinţelor suprasensibile.

Dar cum poate raţiunea să descopere şi să formuleze asemenea adevăruri care să aibă valoare, în ultimă instanţă, şi pentru lumea sensibilă? Răspunsurile au fost diferite: Platon oferă o soluţie în „teoria reamintirii" sau reminiscenţei, medievalii credeau că adevărurile supreme erau destăinuite spiritului nostru prin revelaţie iar raţiunea le primea fără să le înţeleagă întotdeauna etc.

În epoca modernă Descartes va ilustra strălucit doctrina raţionalistă a cunoaşterii şi va expune, sistematic, metoda pe care am numit-o matematic-deductivă.

În ceea ce priveşte scopul aplicării acestor metode în metafizică - l-am expus atunci când am vorbit despre filosofie ca expunere matematică; aici ne vom referi doar la metoda propriu-zisă fără a putea ocoli şi unele referiri la virtuţile şi limitele ei în aplicarea la filosofie.

Nu trebuie să uităm că Descartes a fost un mare admirator al matematicii, al raţionamentului de tip matematic fiind, în acelaşi timp, în *Geometrie* - creatorul geometriei analitice. El va recunoaşte în judecăţile matematice un model de judecată adevărată şi, aşa cum Kant mai târziu se va întreba nu „dacă" matematica este posibilă ci „cum" este posibilă. Descartes acceptând ştiinţa matematicii va încerca să desprindă metoda şi regulile raţionamentului matematic şi să le aplice oricărui tip de cunoaştere. Până la urmă, metoda propusă de el va fi alcătuită din „reguli de îndrumare a minţii", a raţiunii, în general, în efortul ei de a găsi adevărul în orice domeniu; este o cale spre alcătuirea faimoasei ştiinţe universale.

Regulile metodei lui Descartes şi mai ales aplicarea lor la edificarea unei metafizici nu pot fi înţelese decât în cadrul concepţiei sale raţionaliste asupra surselor cunoaşterii umane. Dacă simţurile ne înşală, atunci izvorul adevărului şi certitudinii se află în chiar mintea noastră; ea nu este o *tabula rasa* ci are o zestre proprie, un număr de idei apriorice care se deosebesc de cele câştigate prin simţuri prin claritatea şi evidenţa lor superioare. Dovada supremă a existenţei acestor idei înnăscute este posibilitatea matematicii al cărui edificiu se construieşte independent de experienţă, pornind de la axiome din care se deduc, pe care pur raţională (logică) teoreme şi corolarii etc. Această desfăşurare oferă o înlănţuire strânsă şi o certitudine cu care nu se compară acelea ale cunoştinţelor empirice.

Dar oare - se întreabă Descartes - metafizica n-ar putea urma acelaşi drum? Da, cu condiţia să determinăm în însăşi raţiunea noastră câteva axiome - idei cu caracter metafizic şi care să servească, apoi, drept temelie pentru ridicarea restului edificiului. El însuşi crede că a descoperit trei asemenea idei: existenţa spiritului, existenţa lui Dumnezeu şi - cu ajutorul ei - existenţa materiei redusă, în esenţă, la proprietăţile ei geometrico-mecanice.

Dacă descoperirea unor asemenea idei-axiome se realizează mai mult pe *calea intuiţiei*, construirea restului edificiului trebuie să se bazeze pe o metodă sigură şi riguroasă - singura în măsură să ne conducă la adevăr.

Şi dacă mersul gândirii, propus de Descartes este, în general, cel matematic-deductiv în care orice propoziţie să se întemeieze strict pe alte propoziţii anterior demonstrate, acest mers trebuie să respecte nişte reguli al căror ansamblu constituite metoda propusă de el.

> *Înţeleg, deci, prin metodă acele reguli simple şi sigure, a căror respectare conştiincioasă să facă întotdeauna şi pe oricine să deosebească adevărul de greşeală şi să-l ajute astfel să atingă-fară o cheltuială zadarnică a puterilor minţii, ci treptat şi printr-o neîncetată îmbogăţire a cunoştinţelor - ştiinţa adevărată a tuturor lucrurilor pe care va fi fost el în stare să le cunoască.*[70]

Metoda, deci, necesară pentru a ajunge sigur la adevăr, desemnează o atitudine raţională, o observare scrupuloasă a regulilor sau principiilor care indică drumul de urmat pentru atingerea unui rezultat pozitiv: o desfăşurare limpede şi controlată care permite supunerea iraţionalului şi necunoscutului experienţei şi cercetării. Metoda - şi am putea accepta acest înţeles pentru orice metodă - nu este nimic altceva decât acel travaliu al spiritului care permite economisirea energiei umane şi progresul într-o manieră fecundă şi certă; să nu încredinţăm şansei sau hazardului direcţia acţiunilor noastre ci, dimpotrivă, să ne înarmăm cu instrumente utile.

---

[70] René Descartes, ***Două tratate filosofice, Viaţa şi filosofia lui Descartes*** de C. Noica, Humanitas, 1992, p. 147.

Descartes își expune regulile metodei sale în două lucrări: „Reguli de îndrumare a minții” și „Discurs asupra metodei...”.

Prima lucrare - neterminată, de altfel - cuprinde 21 reguli care, în a doua carte - apărută, de fapt, mai înainte - sunt reduse la patru și ele fixează trăsăturile distinctive ale adevăratei metode raționale.

Este util să le amintim și noi:

a) „regula clarității (și evidenței) = să nu socotim nimic ca adevărat dacă nu se înfățișează ca evident prin distincția și claritatea sa distrugătoare de îndoială. Tot ce e clar și distinct este evident, deci adevărat.

b) regula analizei - să despicăm orice problemă mai grea și complexă în elementele sale simple, ușor de priceput.

c) regula sintezei - care întregește analiza - să plecăm de la simplu pentru a reconstrui, a sintetiza complexul analizat.

d) regula enumerării - cercetând natura unui fenomen, să ne asigurăm dacă n-am uitat un caz prin enumerarea tuturor cazurilor privitoare la acel fenomen.”[71]

> *Cine poate afirma că, așa cum sunt prezentate în Discurs - zice Noica - fără dezvoltări, fără ilustrări, preceptele acestea pot fi socotite revoluționare? Adevărurile lor par, în enunțarea făcută, atât de simple încât e greu să crezi că omenirea a trebuit să aștepte până la Descartes pentru a descoperi și chiar pentru a pune în lumină astfel de lucruri. E drept, însă, că nici Descartes nu afirmă aceasta, deși o lectură superficială te-ar putea face să-i înțelegi astfel gândul. Dar metoda a părut, în timpul ei, atât nouă și revoluționară încât un simplu*

---

[71] Apud Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, București, 1992, p. 246.

cititor al Discursului nu-şi poate reţine o uşoară dezamăgire.[72]

Cu atât mai mult nouă, azi, aceste reguli ni se par banale dar să nu uităm perioada în care a trăit Decartes în care încă mai avea putere argumentul autorităţii; în al doilea rând, aceste 4 reguli simple dezvăluie însăşi funcţionarea spiritului nostru, în general, efortul său metodic atunci când gândirea, autonomă şi activă, se leapădă de toate opiniile anterioare false, de tot ceea ce a crezut că este adevărat fără să fie.

Nu putem intra în detaliile metodei lui Descartes care apar, îndeosebi, în „Reguli de îndrumare a minţii" ci, sintetizând, vom enumera doar procedeele şi instrumentele carteziene:

- Îndoiala metodică: refuzul de a nega sau afirma în absenţa oricărei evidenţe.
- Evidenţa: ceea ce se prezintă clar şi distinct.
- Claritatea: Cunoştinţa prezenta şi manifestă într-un spirit atent.
- Distincţia: Cunoştinţa diferită de toate celelalte.
- Intuiţia: Concepţia unui spirit pur şi atent.
- Analiza: Descompunerea unei dificultăţi în elementele ei constitutive.
- Sinteza: Reconstituirea graduală plecând de la elemente.
- Deducţia: Operaţia prin care se conchid - plecând de la una sau mai multe premise - propoziţiile necesare.
- Ordinea: ea este definită de Descartes ca acel aranjament raţional în care lucrurile propuse primele să poată fi cunoscute fără a apela la cele care urmează, iar cele care urmează să fie dispuse în aşa fel, încât, să poată fi demonstrate numai prin cele care le precedă.

---

[72] C. Noica. ***Viaţa şi filosofia lui R. Descartes***. Humanitas. 1992. p. 117.

Metoda carteziană este, înainte de toate o invitaţie la gândire independentă şi la ordine. Apoi ea este o sublimare a modului matematic de a gândi pe care Descartes vrea să-l impună şi filosofiei. Ca dovadă, în centrul metodei sale se află intuiţia şi deducţia, două instrumente fără de care matematica nu poate fi concepută. Dar ele - după Descartes - trebuie să joacă un rol fundamental şi în travaliul filosofiei.

Intuiţia desemnează un mod de cuoaştere imediată şi raţională, este „aflarea, de către inteligenţa pură şi adâncită în sine, a unui concept într-atât de simplu şi de definit, încât să nu mai rămână cu desăvârşire nici o îndoială asupra lucrului pe care-l înţelegem”[73]

Această imediatitate a cunoaşterii intuitive, departe de a fi dată, este cucerită printr-un lung travaliu al subiectului (îndoiala metodică şi atenţia). Deducţia, la rândul ei, reprezintă acea mişcare a spiritului care merge din intuiţie în aşa fel încât termenii extremi ai seriei se găsesc uniţi printr-o linie necesară. Or, axiomele şi demonstraţiile matematicii se bazează fundamental, tocmia pe aceste procedee ale raţiunii noastre. Convingerea lui Descartes este că metoda pe care o propune este necesară oricărui efort de cunoaştere, în orice domeniu, inclusiv în filosofie, el însuşi încercând crearea unei metafizici prin respectarea exigenţelor ei.

Rezultatele - atât ale lui Descartes cât şi ale altora care au mers pe urmele lui - nu au fost pe măsura aşteptărilor. Nimeni n-a reuşit să construiască o metafizică ale cări propoziţii să posede adevărul şi certitudinea propoziţiilor matematicii şi se pare că nici nu este posibil aşa ceva.

Dintre filosofii care au încercat să explice această imposibilitate amintim pe Hegel şi I. Petrovici:

> *Cunoaşterea matematică - scrie Hegel - îşi prezintă demonstraţiile pe obiectul existent în sine şi nu pe obiectul înţeles prin concept; cunoaşterea matematicii îi lipseşte cu totul conceptul,*

---

[73] C. Noica, *op.cit.*, p. 144.

conţinutul filosofiei este însă, conceptul şi ceea ce este înţeles prin mijlocirea conceptului.

Chiar dacă azi matematica reuşeşte să abordeze şi laturi calitative ale lucrurilor iar filosofia însăşi a înregistrat înnoiri importante prin tehnicile de demonstraţie ale lui B. Russell şi dezvoltările lui Kripke şi David Lewis, rămâne valabil adevărul că în absenţa ideilor propriu-zis filosofice, instrumentele matematice - de care trebuie să ţinem seamă - nu pot produce lucruri importante în filosofie.

La rândul său, filosoful român I. Petrovici afirmă tranşant că „Este exclus a se înjgheba o metafizică după modelul matematicii, oricât ar măguli acest lucru conştiinţa de putere a spiritului nostru, oricât ne-ar dispensa de migăloasa muncă a experienţei şi a cunoaşterii empirice ...”[74]

Argumentul principal al lui Petrovici se bazează pe definirea matematicii ca ştiinţă a formelor; ori formele pot fi reale dar şi posibile, deci nu orice lucru posibil este, numaidecât şi real. Ori metoda aprioric-raţionalistă - cum numeşte Petrovici „metoda matematicii” - construieşte „realităţi posibile” în timp de filosofia vrea să sesizeze realitatea aşa cum este ea afectiv. Deci matematica este o ştiinţă a posibilului iar filosofia o cunoaştere a realului şi de aceea metoda primeia nu se poate transfera la a doua.

Un argument puternic împotriva posibilităţii unei filosofii „more mathematico” vine şi din direcţia teoriei limbajului. Fără îndoială că o claritate superioară în filosofie s-ar obţine prin formalizarea principiilor fundamentale ale sistemelor filosofice în cadrul unei aşa-numite „metalimbi universale”.

Un filosof german Frederich B. Fich a arătat că pentru atingerea unui asemenea obiectiv ar trebui obţinute, mai întâi trei capacităţi:

---

[74] I. Petrovici, *Introducere în metafizică*, Editura „Agora” SRL, Iaşi, 1992, p. 35.

a. capacitatea filosofică - elaborarea de principii care să nu fie triviale sau absurde.

b. capacitatea de a analiza limba naturală ca prealabil convertirii propoziţiilor filosofice din limba naturală în propoziţii ale unei limbi formale.

c. capacitatea de a construi o limbă formală adecvată care să servească drept mijloc de exprimare al formalizării.[75]

Numai că până în prezent,încercările de a formaliza principiile filosofice n-au dat rezultate demne de luat în seamă; în plus, Alfred Tarski a formulat acea teoremă după care conceptul de adevăr aplicat unei limbi formale nu poate fi definit în acea limbă ci numai în metalimbă. Asta înseamnă că nici o limbă formală nu este adecvată filosofiei - ceea ce filosofii ştiu de mai multă vreme.

Dar acest lucru nu anulează meritul istoric al lui Descartes de a fi încercat să introducă ordine şi rigoare şi în gândirea filosofică după cum noi, azi, nu putem ignora acest puternic instrument - matematica - de ordonare şi rafinare a gândului filosofic făcându-l capabil să pătrundă în domenii inaccesibile intuiţiei.

3. *Metoda analitică*

Această metodă - ca şi cea matematic-deductivă - este un produs al epocii moderne. Ambele s-au născut din nevoia pe care o resimţeau filosofii, tot mai acut, de a conferi propoziţiilor, aserţiunilor, judecăţilor - într-un cuvânt, cunoştinţelor filosofice - un grad cât mai înalt de adevăr şi certitudine.

Metoda matematic-deductivă a considerat că întemeierea propoziţiilor filosofice pe cele judecăţi clare şi evidente ale intuiţiei intelectuale constituie singura garanţie a adevărului; pe baza lor utilizând deducţia, din aproape in aproape se poate cosntrui restul edificiului, până la propoziţii foarte generale, principii etc.

---

[75] Frederich B. Fich, *Universale Metasprachen*, in ***Arendt Kulenkampf, Methodologie der Philosophie***, Darmstadt, 1979, p. 193.

Metoda analitică a apărut în cadrul empirismului iar ideea ei dominantă este că nimai ancorarea în experienţă a reflexiei filosofice asigură adevăr şi certitudine propoziţiilor acestora; ea apare din aversiunea pe care o resimţeau empiriştii faţă de speculaţie şi generalizările vagi sau prea rapide.

Metoda analitică - cel puţin în varianta sa clasică - este solidară cu o concepţie filosofică ce-şi manifestă tranşant încrederea în existenţa aşa-zisei lumi externe şi care poate fi cunoscută plecând de la datele simţurilor. De aceea ea a fost acceptată ca metodă generală şi în cunoaşterea ştiinţifică, îndeosebi în ştiinţele factuale.

Metoda analitică, în varianta clasică, apare pentru prima oară, clar conturată, în opera lui J. Locke, îndeosebi în celebra lucrare *Eseu asupra intelectului omenesc* (1690). El se ocuă de intelect pentru că acesta este instrumentul cunoaşterii şi numai prin analiza funcţionării lui putem determina „originea, certitudinea şi întinderea cunoaşterii”. Premisa de la care pleacă Locke - empiristă prin excelenţă - este că „cea mai bună cale de a ajunge la adevăr fiind aceea de a cerceta îndeaproape lucrurile aşa cum sunt ele în realitate şi nu de a conchide că ele sunt aşa cum ne închipuim noi că sunt sau cum am fost învăţaţi de alţii să ni le închipuim.”[76]

De aceea el va combate cu înverşunare şi cu risipă de argumente teza carteziană a ideilor înnăscute, consdierând că întreaga cunoaştere se bazează în ultimă instanţă pe experienţă, înţeleasă ca activitate a organelor de simţ.

Percepţia externă şi percepţia internă ne oferă senzaţii şi percepţii - ceea ce Locke numeşte „idei simple”- din prelucrarea cărora spiritul nostru, cu ajutorul unor facultăţi ce-i sunt inerente - va produce „ideile complexe” adică acele noţiuni şi judecăţi care nu mai au legătură directă cu experienţe. Chiar cele mai abstracte idei - cum ar fi cea de Dumnezeu sau cea de infinit - îşi au originea - în ultimă instanţă - tot în datele simţurilor.

---

[76] J. Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Bucureşti, 1961, vol. I, p. 65.

O asemenea concepţie va pune limite destul de severe cunoaşterii umane interzicând accesul la acele lucruri care „depăşesc puterea de înţelegere a minţii" iar mintea bazându-se numai pe materialul oferit de simţuri rezultă că nu vom putea cunoaşte ceea ce nu poate fi - într-un fel sau altul - perceput. De aceea Locke va nega valoarea unor importante categorii ale filosofiei - cum ar fi cea de substanţă pe care o va considera doar o fantomă a minţii noastre etc.

Aşadar J. Locke analizează procesul prin care ia naştere cunoaşterea (cunoştinţele) iar metoda lui este una psihogenetică, adică el determină principalele etape ale drumului de la obiect, prin simţuri şi intelect până la cunoştinţă (idee simplă şi complexă); aceasta este, de fapt, ceea ce s-a numit metoda analitică, în varianta ei clasică iar regulile ei ar putea fi rezumate astfel:

a. datele simţurilor sunt baza cunoaşterii
b. ele dau naştere ideilor simple, adică judecăţilor care le exprimă nemijlocit.
c. toate ideile noastre îşi au începutul în lucrurile exterioare cu obiecte ale senzaţiei şi în „ideile simple" ca obiecte ale „reflecţiei" spiritului.
d. întregul conţinut al spiritului - în sens de totalitate a cunoştinţelor - este dobândit.
e. cunoaşterea copilului este cheia cunoaşterii omului.
f. să renunţăm la cunoaşterea a ceea ce depăşeşte puterile minţii noastre, adică, de fapt capacitatea organelor noastre de simţ; se înţelege că renunţăm la „cunoaşterea universală".
g. să ne cunoaştem, mai întâi, puterile şi întinderea cunoaşterii pentru a avea, apoi, şanse de reuşită în investigarea nu a tuturor lucrurilor ci doar a acelora care au importanţă pentru conduita noastră.

Despre „metoda analitică", în mod explicit, scrie B. Russell în lucrarea *Filosofia antomismului logic* (1918) şi ea constituie o nouă fază a acestei metode.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

În metoda sa de investigare a cunoaşterii Locke vorbise de lucruri cu calităţi care ni se prezintă ca percepţii, de idei simple, de idei complexe adică de comportamente psihice ale cunoaşterii; metoda lui analitică este una psihogenetică, el fiind un remarcabil psiholog.

La Russell metoda analitică se orientează spre componentele logice ale cunoaşterii şi nu spre cele psihologice sau ontologice. „Filosofia solidă" - cum se exprimă el - înseamnă trecerea de la „lucruri neclare şi nedeterminate" la lucruri clare şi determinate; ele ţin de logică şi nu de teoria cunoaşterii sau de psihologie iar punctul de plecare trebuie să-l constituie propoziţiile. Cunoaşterea trebuie să plece de la ceva sigur, de la „fapte incontestabile" dar acestea nu sunt lucrurile sau senzaţiile ci „atomii" logicii: predicate, relaţii etc. Dar „faptul" nu este faptul individual în accepţia curentă ci o propoziţie ce poate fi adevărată sau falsă. Aceste „fapte" pot fi singulare (acest om este blond) sau generale (toate mamiferele nasc pui vii) dar toate faptele pot şi trebuie să poată fi reduse la cele singulare; în plus, trebuie să se evite, cu orice preţ, admiterea de entităţi necesare din punct de vedere logic (principiul lui Ockham).

Wittgenstein în *Tractatus logico-philosophicus* (1922) se înscrie între filosofii care au adoptat metoda analitică. El respinge filosofia tradiţională pe temeiul unei teorii a sensului propoziţiilor, formulată chiar în lucrarea amintită. Conform acestei teorii, au sens doar propoziţiile care au semnificaţie şi acestea sunt doar cele care au conţinut descriptiv; or, propoziţiile de bază lae filosofiei tradiţionale nu au acest conţinut. De aceea, filosofia va trebui să devină, în principal, o analiză logică a limbajului.

Această linie a fost continuată de Carnap şi pozitivismul logic, de „raţionalismul critic" al lui Popper, „empirismul pragmatic" al lui Quine, „realismul intern" al lui Putnam.

4. Metoda transcedentală

Este indisolubil legată de numele lui I. Kant: cuvântul insuşi, cu sensul acceptat in filosofie până azi, este folosit, mai întâi de Kant.

Această metodă este definită şi utilizată pe larg in „Critica raţiunii pure".

Mai intâi, insă, trebuie evitată confuzia intre *transcedent şi transcedental*.

Transcedent are sens metafizic şi desemnează ceea ce depăşeşte experienţa, este dincolo de orice experienţă, dincolo de lumea sensibilă etc. De exemplu: Dumnezeu este transcedent.

Transcedental are sens epistemologic şi se referă la determinarea acelor funcţii cognitive ale conştiinţei umane care, in activitatea lor pură, fac posibilă cunoaşterea; este vorba de acele mijloace de cunoaştere de care dispune spiritul nostru, acele elemente originale, ireductibile, ultime ale cunoştinţei care alcătuiesc fundamentele şi condiţiile oricărei ştiinţe. Ele au ca atribute necesitatea absolută şi universalitatea riguroasă şi sunt apriori (nu provin din experienţă şi nu se bazează pe ea).

Pentru a inţelege ce inseamnă metoda transcedentală şi rezultatele la care a ajuns Kant prin aplicarea ei este necesar să amintim că în vremea sa se confruntau cu mare inverşunare două curente in gnoseologie, *empirismul şi raţionalismul*.

Empirismul consideră că toate cunoştinţele noastre, indiferent de gradul lor de abstractizare şi generalizare îşi au sursa in experienţă, inţeleasă ca activitate a organelor de simţ. J. Locke, intemeietorul empirismului, a formulat in mod naiv această teză a unui început absolut in cunoaştere comparând spiritul copilului, la naştere cu o „tabula rasa" sau cu o „coală albă". Subiectul este pasiv; spiritul omului este ca o oglindă in care se reflectă obiectele şi el nu face decât să reflecte pasiv aceste obiecte şi manifestările lor. Adevărul propoziţiilor noastre este dat tocmai de această adecvare totală între imagine şi obiect pentru că ele nu fac altceva decât să descrie constatările perceptive: tot ce există in spiritul nostru a trecut mai întâi prin simţuri şi provine din direcţia simţurilor. „Nihil est in intellectu quod non prius fucrit in sensu".

Simţurile nu ne pot înşela şi cu cât o propoziţie descrie constatări mai nemijlocite ale simţurilor cu atât este mai adevărată. Gradul de adevăr al unei aserţiuni, este, deci, cu atât mai mare cu cât ideea este mai simplă „adică descrie constatări mai nemijlocite ale simţurilor; propoziţiile mai complexe sunt adevărate dacă provin sau pot fi reduse la porpoziţii care descriu date ale simţurilor."

Raţionalismul - ca poziţie opusă empirismului în problema originii conştiinţelor - afirmă existenţa unei cunoaşteri apriori iar la temelia cunoaşterii sigure se află adevărurile apriori. Potrivit raţionalismului, simţurile ne înşeală şi nu există iluzie mai mare decât să credem că adevărata cunoaştere se poate întemeia pe datele simţurilor. Spiritul nostru este însetat de cunoştinţe certe, sigure şi clare (evidente) şi asemenea cunoştinţe nu le putem găsi decât în spiritul însuşi. De exemplu, celebra certitudine a lui Descartes „Eu exist" a fost obţinută pe cale pur raţională, fără nici un apel la experienţă iar o judecată necesară şi universală de tipul „orice corp este întins" poate fi obţinută prin simpla analiză logică a noţiunii de „corp" fără a face, iarăşi, apel la vreo experienţă. În rezumat, şi raţionalismul şi empirismul au încercat să determine acele cunoştinţe nemijlocite al căror adevăr să nu mai poată fi pus la îndoială, numai că, empirismul consideră că izvorul lor poate fi doar experienţa (datele simţurilor) pe când raţionalismul crede că această sursă sigur poate fi doar intuiţia intelectuală.

Noi ştim, azi, că aceste poziţii gnoseologice au limite severe. Empirismul nu poate întemeia şi justifica ştiinţele teoretice de tipul matematicii şi fizicii matematice ducând, în mod necesar, la scepticism (D. Hume) iar raţionalismul, aplicat consecvent, neagă va loarea ştiinţelor empirice.

Kant va încerca să concilieze cele două poziţii opuse, să le depăşească şi acest lucru el îl va face în „Critica Raţiunii Pure" iar instrumentul principal va fi *Metoda transcedentală*.

Nu putem intra în detaliile acestei capodopere ci amintim doar cele mai importante întrebări la care încearcă să răspundă Kant în această lucrare: Cum este posibilă ştiinţa? Care ştiinţă există? Ce înseamnă Ştiinţa? Cum sunt posibile ca ştiinţe matematica şi fizica teoretică? (ştiinţa matematizată a naturii) Dacă este posibilă, ca ştiinţă, metafizica?

Răspunsurile la aceste întrebări Kant le va găsi într-o critică a raţiunii, adică într-o analiză detaliată a facultăţilor noastre de cunoaştere: este „o invitaţie adresată raţiunii ca să ia din nou asupra ei cea mai dificilă dintre sarcinile ei, adică pe aceea a cunoaşterii de sine şi să instituie un tribunal care s-o garanteze în pretenţiile ei legitime, dar care să poată respinge toate uzurpările ei neîntemeiate nu prin hotărâri arbitrare ci după legile ei eterne şi imuabile."[77] În această analiză („critică") a facultăţilor de cunoaştere ale raţiunii, Kant va găsi şi argumentele pentru posibilitatea existenţei ştiinţelor dar şi pentru promovarea unei temeinice metafizici ca ştiinţă.

Dar ce înseamnă ştiinţa, la Kant? Pentru a înţelege acest lucru trebuie să amintim celebra sa clasificare a judecăţilor:

1. *Analitice*. În ele predicatul este cuprins în subiect. Exemplu: orice corp este întins.

Ele au o valoare necesară şi universală dar pur logică, nu aduc nimic nou, nu îmbogăţesc cunoaşterea. Sunt judecăţi a priori, adică nu depind şi nu decurg din experienţă: predicatul rezultă dintr-o simplă desfăşurare (analiză) a subiectului.

2. *Sintetice*. În ele predicatul adaugă ceva la conţinutul subiectului, îmbogăţind cunoştinţa. La rândul lor, ele sunt:

a. A *posteriori* - au o origine empirică, provin din experienţă şi se bazează pe ea dar adevărul lor nu este necesar şi universal: ele nu constituie cunoştinţe veritabile, adică ştiinţifice. Toate propoziţiile care descriu fapte constatabile în experienţa cotidiană sunt exemple de astfel de judecăţi;

---

[77] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969, p.13.

b. A priori: predicatul adaugă ceva nou subiectului îmbogăţind cunoştinţe dar în acelaşi timp, adevărul lor este şi necesar şi universal.

Ştiinţă, la Kant înseamnă doar acea formă de cunoaştere care poate formula judecăţi *sintetice a priori*, adică judecăţi în care predicatul să adauge ceva nou subiectului, să îmbogăţească cunoştinţa şi să fie, în acelaşi timp, necesare şi universale. Există asemenea ştiinţe? Da, răspunde Kant, şi acestea sunt matematica (aritmetica şi geometria) şi fizica pură, adică ştiinţa teoretică, matematizată a naturii. Ele conţin, indubitabil, judecăţi sintetice apriori; deci, a răspunde la întrebarea: cum sunt posibile matematica şi fizica - ca ştiinţe - înseamnă a arăta cum sunt posibile judecăţile lor sintetice a priori. În Estetica Transcedentală şi Analiza Transcedentală Kant se ocupă tocmai de această problemă.

Cunoştinţa, crede Kant, presupune o formă şi un conţinut. Conţinutul cunoştinţelor noastre ne este dat din afară dar forma provine din mintea noastră.

Astfel, conţinutul judecăţilor de tip aritmetic (exemplu: 7+5=12) şi geometric (drumul cel mai scurt între două puncte este linia dreaptă - de exemplu) ne este dat din exterior, pe calea simţurilor dar forma lor, adică ceea ce le conferă necesitate şi universalitate - le face să fie sintetice a priori - vine dinăuntru, adică din acea latură a conştiinţei noastre numită de Kant sensibilitate. Astfel, judecăţile aritmetice se bazează pe intuiţia de *timp* iar cele geometrice, pe intuiţia de spaţiu; astfel, timpul şi spaţiul, la Kant, nu au o existenţă în sine, şi nici nu exprimă raporturi obiective între lucruri ci sunt forme ale sensibilităţii, îşi au fundamentul în natura subiectului nostru şi sunt condiţii care fac ca ceva să poată deveni obiect al cunoaşterii noastre. Ele sunt intuiţii întrucât, dacă din percepţiile empirice ale corpurilor dau de o parte tot ce ţine de senzaţie, spaţiul şi timpul tot rămân, de ele nu putem face abstracţie niciodată pentru că ele nu conţin nimic empiric; de aceea ele sunt intuiţii pure apriori, preexsită oricărei intuiţii empirice.

Astfel, spaţiul şi timpul - în calitatea lor de date subiective - sunt condiţii formale obligatorii ale posibilităţii matematicii ca ştiinţă, ale necesităţii şi universalităţii adevărurilor ei. Fără aceste forme a priori ale sensibilităţii n-ar fi posibile judecăţile sintetice apriori ale aritmeticii şi geometriei. Dacă spaţiul şi timpul n-ar fi apriori, adică n-ar fi forme invariabile ale sensibilităţii noastre şi ar lua naştere în noi prin perceperea lucrurilor temporale şi spaţiale (din afara noastră) atunci adevărurile matematicii ar deveni relative şi invariabile.

Dar şi invers: Spaţiul şi Timpul, ca forme apriori ale sensibilităţii, fără materia lor - care o constituie senzaţiile şi percepţiile - rămân simple forme goale nu înseamnă nimic, n-au nici o valoare teoretică; fără rapotarea lor la senzaţie (la experienţă) ele nu mai au realitate empirică, obiectivă ci posedă doar o idealitate transcedentală, rămânând doar forme necesare şi universale dar apriori şi abstracte (goale).

Dar cum se face că ele apar ca obiective, că toate obiectivele apar, în mod necesar ca fiind în spaţiu şi timp?

a) În realitate, nu lucrurile sunt dispuse în Spaţiu şi prin mişcarea lor ar da naştere Timpului, ci invers, senzaţiile noastre ordonate de către formele pure ale sensibilităţii care sunt Spaţiul şi Timpul apar ca obiecte care formează o lume în afara noastră. „Numai ceea ce se supune acestor intuiţii pure ale sensibilităţii noastre este perceput, este cunoscut intuitiv de noi şi poate fi obiect de experienţă. Ceea ce nu trece prin formele intuitive ale sensibilităţii noastre este ca şi cum n-ar exista pentru noi."[78]

De aceea Spaţiul pur geometric şi Spaţiul zis real sunt unul şi acelaşi lucru. Lumea externă ne apare aşa - de exemplu tridimensională - graţie acestei forme a sensibilităţii prin care senzaţiile sunt proiectate în afară de noi şi ordonate într-un raport de coexistenţă în cele trei dimensiuni; iar Timpul pur ca formă a priori a sensibilităţii şi timpul zis real sun unul şi acelaşi lucru din aceleaşi motive.

---

[78] Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, Editura Ştiinţifică, 1992, p.334.

b) În al doilea rând, afirmând că Spaţiul şi Timpul sunt condiţii formale şi subiective ale sensibilităţii să nu se înţeleagă că ele sunt subiective în sens obişnuit adică ele ar putea varia de la un individ la altul precum gustul, mirosul, culoarea etc. Ele nu sunt simple senzaţii ale simţurilor ci moduri de reprezentare aprioric - obiective ale obiectelor externe şi interne - ca intuiţii necesare şi universale; ele nu sunt, deci, subiective în raport cu orice individ - cu subiectul empiric, psihologic - ci în raport cu cel epistemologic, cu conştiinţa în genere. În realitate, ele posedă un fel de obiectivitate în raport cu individul.

În analitica Transcedentală - cea mai întinsă şi ingenioasă parte a Criticii Raţiunii Pure - Kant îşi propunea să răspundă la întrebarea: cum este posibilă natura ca obiect de experienţă sau - mai clar - cum este posibilă fizica, matematica, adică ştiinţa teoretică a naturii?

Răspunsul lui Kant va urma aceeaşi metodă numită transcedentală, adică va descoperi şi analiza acelor forme pure apriori ale *Intelectului* - a doua componentă a conştiinţei umane - care, prin funcţia lor de sinteză, vor face posibile judecăţile sintetice a priori ale fizicii pure.

Judecăţile fizicii pure, sunt, fără îndoială, sintetice apriori - arată el. De exemplu, judecata: Totul în lume are o cauză! este sintetică şi are valoare necesară şi universală, De unde îi vine această valoare?

Experienţa - aşa cum arătase şi D. Hume - oricât de întinsă ar fi ea nu poate întemeia astfel de judecăţi: oricâte observaţii empirice am face care ar confirma principiul cauzalităţii nu putem epuiza toate cazurile posibile şi, ca atare, nu putem şti dacă vreo observaţie viitoare nu va infirma acest principiu.

Cel care face - arată Kant - ca judecata de mai sus sau, alt exemplu: „razele soarelui sunt cauza încălzirii pietrei”, să fie necesare şi universale este conceptul de cauză. Dar el nu provine din experienţă ci este o *noţiune apriori a Intelectului*; Intelectul este o facultate activă iar funcţia lui este aceea de *a gândi* iar a gândi înseamnă a uni reprezentările într-o conştiinţă (a judeca).

Intelectul dispune de o „baterie" de noţiuni pure a priori - deci care nu provin din experienţă ci-i aparţin lui însuşi - cu care uneşte reprezentările în conştiinţa noastră, alcătuind *obiectele* şi raporturile dintre ele formând ceea ce numim natură.

Kant numeşte aceste noţiuni *categorii* (ca şi Aristotel) şi ele fac posibilă fizica pură, adică ele sunt acele „instrumente" cu care Intelectul reuneşte diferite reprezentări ale conştiinţei noastre dând naştere acelor judecăţi necesare şi universale ale fizicii pure.

Şi întrucât logica formală cunoaşte 12 feluri de judecăţi, adică 12 feluri de unire a unui subiect cu un predicat, la fel, vom avea 12 feluri de categorii ale Intelectului.

De exemplu: Intelectul determină percepţiile A şi B ca fiind două lucruri ce se află în legătură cauzală (razele soarelui şi încălzirea pietrei) el uneşte cele două percepţii graţie categoriei sintetice de *cauzalitate*. A este cauza lui B etc. Dintre categoriile kantiene cele mai importante sunt cele de existenţă-nonexistenţă, necesitate-contingenţă, substanţă - accident, cauzalitate-dependenţă etc. Logica generală, deci, duce spre logica transcedentală: cele 12 tipuri de judecăţi ale gândirii formale duc spre cele 12 categorii pure apriori ale Intelectului iar din acestea decurg principiile universale ale ştiinţei naturii, adică ale fizicii pure.

Categoriile şi principiile acestea unifică reprezentările creând ceea ce numim obiect iar totalitatea obiectelor o numim natură sau univers. Obiectele există ca obiecte aşa cum le cunoaştem noi întrucât ele sunt rezultatul sintezei reprezentărilor realizate de categoriile apriori ale intelectului; în general, percepţiile devin obiecte când sunt unificate, sintetizate de categorii. Kant analizează foarte amănunţit acest travaliu al intelectului de unificare a reprezentărilor noastre, se opreşte asupra fiecărei categorii şi asupra fiecărei scheme care face posibilă mijlocirea între intuiţii şi conceptele pure etc.

Pe scurt, el consideră că fiecare categorie a intelectului realizează unificarea reprezentărilor, a diversului intuitiv în 3 stadii:

- sinteza aprehensiunii în intuiţie
- sinteza reproducerii în imaginaţie
- sinteza recogniţiei în concept

Şi mai amintim un lucru important asupra căruia Kant însuşi insistă: toată această muncă de sinteză a intelectului cu ajutorul categoriilor ca şi existenţa însăşi a categoriilor ca forme originare şi supreme de unificare, nu sunt posibile fără unitatea conştiinţei de sine a omului, fără acel „Eu gândesc”, adică fără unitatea subiectului gânditor. Această unitate a conştiinţei de sine Kant o numeşte „unitate transcedentală a conştiinţei” sau „unitate sintetică apercepţiei”.

Raportul între aceste Categorii şi materialul perceptiv, intuitiv este acelaşi ca şi între formele apriori ale Sensiblităţii, Spaţiul şi Timpul, senzaţii şi percepţii.

Adică, fără aceste instrumente apriori care sunt Categoriile noi nu am putea cunoaşte nimic, nu am putea gândi, nu am putea ordona în nici un fel haosul de senzaţii, reprezentări etc. pe care ni le produc fenomenele lumii exterioare. Numai ele fac posibile judecăţile de experienţă, adică judecăţile sintetice apriori cu referire la natură. Dar şi invers: Ele singure ca forme pure, fără intuiţiile sensibile nu sunt nimic, rămânând doar forme goale. Fără materia primă pe care o reprezintă percepţiile şi reprezentările noastre aceste categorii n-au nici o valoare cognitivă; ele îşi pierd această valoarea şi dacă depăşesc materialul intuitiv, adică dacă încercăm să le aplicăm dincolo de lumea sensibilă, a experienţei empirice. Deci, impresiile, senzaţiile, percepţiile, reprezentările reprezintă *conţinutul* iar Categoriile intelectului (plus Spaţiul şi Timpul) sunt *Forma*; conţinutul nu are semnificaţie cognitivă înainte sau fără a fi ordonat, sistematizat de formele şi categoriile apriori ale Sensibilităţii şi Intelectului dar nici formele şi categoriile pure nu pot duce la cunoaştere prin ele însele, fără acest conţinut.

Idei (concepte) fără conţinut sunt goale, intuiţii fără concepte sunt oarbe. Iată cum Kant a utilizat metoda transcedentală pentru a răspunde la întrebarea: cum sunt posibile, ca ştiinţe, matematica şi fizica pură. Metoda a constat, în esenţă, în desprinderea din sfera cunoştinţelor matematicii şi fizicii a acelor componente care nu provin din experienţă, nu au nimic empi-

ric în ele, sunt apriori și, în consecință, aparțin conștiinței, dar nu celei a subiectului izolat ci unei conștiințe în genere. Prin unirea lor cu materialul senzorial, perceptiv pe care-l ordonează ia naștere obiectul cunoașterii și însăși lumea fenomenală ca obiect al experienței care, pe această cale, devine posibil.

Caracterul invariant și aprioric al acestor Forme și Categorii conferă necesitatea și universalitatea adevărurilor matematicii și fizicii pure.

Dar Kant merge mai departe și se întreabă dacă metafizica este posibilă ca știință? Metafizica, arată el, era reprezentată până atunci de trei discipline: psihologia rațională, cosmologia rațională și teologia rațională; prima avea în centru *Ideea de Suflet*, a doua *Ideea de Lume*, iar a treia pe cea de *Dumnezeu*. Nici una din acestea, însă, nu poate fi considerată știință întrucât nici una nu poate formula judecăți sintetice apriori. Argumentele psihologiei raționale sunt paralogisme, adică raționamente false, cosmologia rațională se înfundă în antinomii adică ajunge la teze și antiteze egal demonstrabile iar tezele teologiei raționale sunt nedemonstrabile.

Toate aceste discipline ale metafizicii tradiționale fiind pseudoștiințe, nici aceasta în ansamblu, nu poate fi știință.

Și totuși, crede Kant, metafizica este posibilă ca știință dar nu ca știință despre transcedent, despre lucrul în sine, despre suprasensibil (acestea nici nu pot fi cunoscute în sensul propriu al cuvântului) ci doar ca disciplină critică, deci ca filosofie transcedentală al cărui obiect este să determine supozițiile aprioriсe ale cunoștinței, originile, cuprinderea și limitele cunoașterii; adică acele forme și categorii apriori ale spiritului uman care fac posibilă cunoașterea lumii sensibile (fenomenele). Numai pe calea aceasta critică metafizica poate exista ca știință; pe alte căi și mijloace este imposibilă.

Nu exagerăm dacă afirmăm că la Kant metafizica și metoda transcedentală sunt cam unul și același lucru iar „Critica Rațiunii Pure" urmărește, de fapt, să demonstreze posibilitatea metafizicii ca ştiinţă iar această demonstraţie însăşi - care este metoda transcedentală - este chiar metafizica.

> *Pentru ca ea (metafizica) să poată pretinde a da, ca ştiinţă nu numai convingeri iluzorii, ci o înţelegere a lucrurilor şi certitudine, trebuie ca o critică a raţiunii însăşi să expună într-un sistem complet întregul stoc de concepte a priori, diviziunea lor după diferitele izvoare pe care le au, sensibilitate, intelect, raţiune, apoi să dea o tablă completă a lor şi analiza tuturor acestor concepte împreună cu tot ceea ce se poate deduce din ele, mai ales să explice posibilitatea cunoştinţei sintetice a priori printr-o deducţie a acestor concepte, principiile folosirii lor, în sfârşit să ne spună care sunt limitele ei. Prin urmare, critica şi numai ea cuprinde planul întreg bine examinat şi verificat, ba chiar şi toate mijloacele pentru îndeplinirea lui prin care metafizica poate fi constituită ca ştiinţă: ea este imposibilă pe altă cale şi prin alte mijloace.*[79]

Acest lucru Kant îl realizează în „Critica Raţiunii Pure" care cuprinde atât elaborarea metodei transcedentale cât şi aplicarea ei; dar el o va mai aplica şi în domeniul moravurilor ca şi în analiza religiei.

De două secole se discută asupra moştenirii kantiene. Apriorismul strâns legat de ştiinţele la care s-a referit Kant a primit lovituri puternice din diferite direcţii - inclusiv din cea a ştiinţei, cum ar fi geometria neeuclidiană - dar metoda transcedentală, mai independentă de cunoaşterea epocii, este fructificată şi azi. De exemplu, problema elaborării unui tablou ştiinţific unitar al lumii - problema pusă de Von Weizsacker în „Unitatea naturii" - trimite la problema posibilităţii experienţei ceea ce trimite la o abordare transcedentală a conceptelor; sau problema sensului cunoştinţelor ştiinţifice trimite la cea a condiţiilor posibilităţii ştiinţelor, adică tot la o analiză transcedentală a conceptelor (Apel şi Habermas). Pentru că, la urma urmei, nu poţi rupe conţinutul unei cunoştinţe de *forma* ei iar înţelegerea formei presupune analiza condiţiilor a priori ale posibilităţii ei; or, aceasta trimite la metoda transcedentală.

---

[79] I. Kant, ***Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa ca ştiinţă***, Bucureşti, 1914, p. 85.

În sfârşit, există azi, o aşa-numită *pragmatică transcedentală* care este un produs al combinării metodei transcedentale cu pragmatismul lui Peirce ceea ce a dus la o transformare a însăşi filosofiei transcedentale. La Kant cunoştinţa avea întotdeauna ceva pur, apriori ce provenea din direcţia subiectivităţii. În Pragmatica transcedentală promovată de Karl Otto Apel, forma cunoştinţei provine nu din subiectivitate ci din interdisciplinaritate care are drept mediu decisiv *comunicarea*. Pentru a înţelege cunoaşterea trebuie abordată transcedental comunicarea iar pragmatica transcedentală devine fundamentul întregii filosofii. Cunoaşterea nu mai este pură - în sens kantian - ci este influenţată de contexte de viaţă, societate şi mai ales de ceea ce Habermas numeşte „consens universal şi neconstrâns" iar acest consens este cauza şi consecinţa comunicării (limbajului).

Unii consideră şi metoda semiotică o formă a metodei transcedentale.

5. Metoda dialectică

Cuvântul „dialectică" şi metoda dialectică - într-o primă formă - apar în antichitatea greacă. Metoda o găsim - folosită magistral - la Socrate şi, implicit, la Platon. Era de fapt o tehnică a convorbirii în care se ajungea la adevăr prin opunerea de teze şi argumente; altfel spus, susţineai propria teză prin relevarea contradicţiilor din gândirea adversarilor (interlocutorilor).

Metoda dialectică - aşa cum este ea cunoscută şi cum s-a impus în filosofia modernă - este creaţia lui Hegel. Din vechea dialectică grecească el a reţinut doar ideea de *contradicţie* care devine centrală în propria-i metodă dar căreia îi dă un cu totul alt sens. Este adevărat, pe de altă parţe, că şi Kant vorbise despre o Dialectică Transcedentală dar pe care o definea drept acel efort al raţiunii de a unifica datele experienţei şi ale cunoaşterii propriu-zise trecând dincolo de lumea şi experienţa sensibile. Prin aceasta se răspundea unei necesităţi imanente raţiunii noastre - cea de unificare - dar trecerea dincolo de ceea ce poate fi cunoscut în sens ştiinţific ducea la paralogisme şi antinomii insolubile. De aceea Kant va numi dialectica „o logică a aparenţei".

Hegel însă, va crea o nouă dialectică şi-o va considera drept metoda ce duce la adevăr. Dar metoda lui Hegel este legată indisolubil de sistemul său filosofic; de aceea este necesar să spunem, mai întâi, câteva cuvinte despre acel sistem (despre ontologia lui).

Ontologia lui Hegel se înscrie în sfera idealismului absolut. Nemulţumit de idealismul subiectiv al lui Fichte ca şi de cel obiectiv al lui Schelling, Hegel crede că trebuie să se pornească, în explicarea lumii de la un principiu sintetic al spiritului şi naturii dar care să nu fie completa „indiferenţă" din care nu poate rezulta nimic. Acest principiu atotcuprinzător este doar raţiunea sau Ideea care, în devenirea ei internă, implacabilă şi formulabilă logic, să producă natura şi spiritul. Această devenire mai presus de timp a Ideii este însăşi devenirea Universului.

La început exista, suverană, Ideea pură, Ideea „în sine" (teza). Ea este existenţa pură căci nu există nimic inteligibil în afară sau alături de ea; dar ea este aproape complet lipsită de determinări (de conţinut) astfel încât ea poate trece în opusul său care este Nimicul (Neantul) (Antiteza). Trecerea acestui „ceva" vag, a Ideii „în sine" în Nimic, mişcarea de la „ceva" la nimic este devenirea (Sinteza). Ea înseamnă „ceea ce este şi nu este în acelaşi timp" dar care poate deveni orice.

Întreaga devenire a Existenţei urmează şi repetă fără abatere schema triadică: teză, antiteză, sinteză. Astfel, Ideea, în totalitate se transformă în opusul ei, în negaţia ei pentru a se obiectiva şi a produce ceea ce numim, în mod obişnuit, realitate. Ideea (teza), dintr-un impuls lăuntric se transformă în „altul" sau, în *Natură*

(Antiteza). Natura, care se manifestă în spaţiu şi timp devine şi ea conform schemeitriadice ... mergând de la „mecanică" (teza), la fizică (antiteza) şi apoi la „organic" (sinteza).

Dar Ideea nu poate rămâne veşnic înstrăinată de sine - adică Natura - ci se întoarce la sine îmbogăţită tocmai prin acest „altul" al său care este Natura şi devine „existenţă pentru sine" adică Spirit, care este sinteza Ideii şi a Naturii. Aici Ideea se opreşte căci a devenit conştientă de absoluta sa existenţă şi acest lucru - pretinde Hegel - se petrece chiar în propria sa filosofie. Dar şi spiritul finit al omului devine: el se mişcă dialectic de la „spiritul subiectiv" adică spiritul individual în care începe să se afirme libertatea (teza) spre „spiritul obiectiv" adică spiritul colectiv sau social (sufletul poporului) în care libertatea se realizează în drept şi morală, adică în forme colective (antiteza) şi apoi se regăseşte, împăcat cu sine în „spiritul absolut" (artă, religie, filosofie) întruparea cea mai înaltă a spiritului care este sinteza.

Este foarte greu de expus concepţia filosofică a lui Hegel ca şi metoda lui în câteva pagini. Sunt nevoit, de aceea, să simplific dar fără a trăda, pe cât posibil, spiritul şi esenţa filosofiei şi metodei lui Hegel.

Am văzut că la el esenţa realităţii este Ideea. De aceea devenirea Ideii şi devenirea Realităţii sunt unul şi acelaşi lucru iar filosofia lui nu făcea decât să „povestească" fidel această devenire: „logica" ideii şi „logica" realităţii sunt identice.

Miezul metodei dialectice hegeliene este noţiunea de *contradicţie* şi prin aceasta el se deosebeşte mult de toţi raţionaliştii. Logica, acceptată de toţi raţionaliştii are, printre alte legi, la loc de cinste şi legea identităţii (a non-contradicţiei) conform căreia A = A, adică orice este identic cu el însuşi; dacă-i aşa, şi o idee este identică cu ea însăşi şi nicidecum cu opusul ei. Hegel însă, va afirma principiul oarecum mistic al *identităţii contradicţiilor* după care orice idee se transformă în ideea opusă şi se identifică cu ea. Contradicţia şi negaţia devin motorul devenirii, al progresului. Ele silesc gândirea să treacă prin cele trei faze, teza, antiteza, sinteza, adică aceeaşi idee se afirmă pe sine (teza) apoi se neagă (antiteza) apoi neagă negaţia (antiteză), revine adică la sine dar pe un alt plan: după care procesul se reia mereu până la spiritul absolut. Cum explică Hegel acest lucru?

Orice idee este, prin natura ei, infinită dar pentru a se realiza, adică a se afirma ea trebuie să devină finită, să capete o determinare iar orice determinare este limitare. Dar când ideea s-a afirmat, adică s-a mărginit pe sine (teza) infinitatea inerentă ei tinde să nege finitatea, sileşte afirmaţia să se transforme într-o negaţie (antiteza). Dar prin negarea tezei prin antiteză, ideea se regăseşte pe sine, revine la sine prin îmbrăţişarea tezei şi antitezei (sinteza). Sinteza depăşeşte teza şi antiteza, le suprimă şi le absoarbe.

În orice idee există un „da" şi un „nu" care duce la un nou „da" care le uneşte dar provoacă apoi un nou „nu" ş.a.m.d.

Realitatea absolută şi raţională se mişcă mereu în acest ritm al tezei, antitezei şi sintezei iar mintea noastră reflectă acest proces dialectic în jocul dialectic al noţiunilor şi judecăţilor din spiritul nostru; această reflectare este absolut fidelă astfel încât logica subiectivă reproduce logica obiectivă a Ideii. „Tot ceea ce este raţional este real şi tot ceea ce este real este raţional!"

Există, aşadar, doar ceea ce este gândit nu ceea ce este sensibil şi pretins real; gândirea şi realitatea sunt acelaşi lucru iar dacă experienţa contrazice ideea cu atât mai rău pentru experienţă, empiricul este trecător, logicul este etern.

Aşa cum am mai subliniat conceptul cheie al metodei dialectice este cel de contradicţie. A aborda dialectic un obiect (al cunoaşterii) înseamnă a-l considera din start drept o unitate de contrarii. Aşadar, din primul moment, metoda dialectică este orientată spre identificarea contradicţiei întrucât caracterizează orice obiect şi este martorul oricărei deveniri.

Logica formală elimină contradicţia, o consideră o maladie a gândirii, logica zisă dialectică o asimilează şi o consideră ca o reflectare a contradicţiilor realului, realul însuşi fiind o obiectivare a Ideii.

Filosoful german Karl Wuchterl, plecând de la revelațiile realitate-contradicție și gândire-contradicție delimitează următoarele „modele" filosofice:

[80]

1. - realitate necontradictorie - gândire necontradictorie	modelul eliberat de dialectică al teoriei științei
2. - realitate necontradictorie - gândire contradictorie	modelul logic al dialecticii
3. - realitate contradictorie - gândire necontradictorie	modelul ontologic al dialecticii
4. - realitate contradictorie - gândire contradictorie	modelul radical al dialecticii[80]

O consecință pozitivă a metodei dialectice găsim chiar în concepția lui Hegel asupra adevărului și implicit, asupra istoriei filosofiei.

În filosofie - spune Hegel - metoda trebuie să fie solidară cu obiectul cercetării, este inseparabilă de obiect; de aceea, metoda dialectică este *concretă*. Dar obiectul este contradictoriu și în veșnică devenire (evoluție) și atunci și în logică (gândire) trebuie să existe evoluție. Dacă-i așa, atunci adevărul - care este scopul cunoașterii - nu este o formulă simplă și dată odată pentru totdeauna ci o realitate complexă care evoluează permanent, un proces în care cunoștințele se contrazic, se elimină, apoi se unesc pentru a ajunge la sinteze din ce în ce mai bogate. Părerile și opiniile care se opun sau sunt deosebite nu se mai elimină reciproc ci apar ca momente unilaterale, relative şi trecătoare ale aceluiaşi *Adevăr* cu multiple înfăţişări; aceste înfăţişări par false dacă le privim izolat dar împreună, în totalitatea lor dau Adevărul. Ceea ce ieri a fost eroare poate fi azi adevăr iar ceea ce este azi adevăr mâine poate fi iar eroare ş.a.m.d. pentru ca Adevărul integral stă în această unire laolaltă a adevărurilor parţiale şi complementare. Adevărul - spune, în esenţă, Hegel - este întregul dar nu unul fad şi uniform ci unul format din momente disparate, antinomice care se mijlocesc reciproc. Dintr-o asemenea perspectivă istoria filosofiei nu mai apare ca o luptă absurdă şi fără sfârşit între sisteme şi concepţii care se exclud reciproc ci ca „o dezvoltare progresivă a adevărului”. Sistemele filosofice sunt „momente” ale unităţii organice care este Filosofia; este adevărat că sistemele filosofice se deosebesc dar au ceva comun care le uneşte; toate sunt sisteme filosofice (Un punct de vedere asemănător asupra istoriei filosofiei vor adopta şi L. Blaga şi C. Noica).

---

[80] Apud. A. Marga, *op.cit.*, p. 95.

Dar metoda dialectică - nu numai în sistemul hegelian ci, mai ales, în unele utilizări ulterioare este marcată de importante limite.

> *Elementul tragic al didacticii - scrie M. Florian - stă în faptul că negaţia Ideii nu vine din afară ci chiar din sânul Ideii iar partea oarecum ironică este că împăcarea Ideii nu-i este dictată din afară ci dinăuntrul ei, din necesitatea internă a sintezei conciliante.*[81]

Acest paradox al dialecticii subliniat de filosoful român aparţine dialecticii hegeliene. Dar limitele acestei metode s-au evidenţiat, mai ales, în perioadele ulterioare.

De exemplu, unii din reprezentanţii stângii hegeliene au atribuit caracter dialectic şi unor sfere ale existenţei care nu au acest caracter în mod evident; mă refer, îndeosebi, la faimoasa

---

[81] Mircea Florian, *op.cit.*, p. 366.

„Dialectica obiectivă” a lui Marx şi, în special, la „Dialectica naturii” a lui Engels care au dat multă bătaie de cap la generaţii întregi de filosofi, oamenii de ştiinţă, profesori şi studenţi. Nu putem nega, că există forţe opuse în natură şi chiar o devenire contradictorie - putem, deci, găsi, în anumite situaţii, teza şi antiteza - dar nu putem descoperi sinteza (în sens hegelian).

Apoi, dialectica şi filosofia lui Hegel propun o reprezentare inadecvată asupra ştiinţei considerând-o subordonată filosofiei sau, în orice caz, ca o treaptă - nu lipsită de erori - către filosofie care apare ca o ştiinţă a ştiinţelor.

> *Unii filosofi moderni - scria K. Jaspers - vorbesc despre ştiinţă ca şi cum ar cunoaşte-o, făcând să degenereze apooi într-o eroare, trecătoare din punct de vedere istoric, a concepţiei despre lume. Până şi filosofii de talia lui Hegel ştiu prea puţin despre ştiinţă.*

Filosofia de azi, în mare parte, nu este o prelungire a ştiinţei ci se orientează, mai ales, spre fundamentele ei, spre temeiuri şi spre sensul propoziţiilor ştiinţei.

În sfârşit, dar nu în ultimul rând, metoda dialectică, implicând o viziune holistă asupra existenţei în general dar şi asupra diferitelor părţi ale acesteia, afirmă prioritatea întregului asupra părţii; partea nu există decât într-un întreg, este subordonată acestuia şi-şi capătă semnificaţia numai în raport cu întregul. Un asemenea punct de vedere - valabil până la o limită - dar transformat în fetiş a avut consecinţe extrem de negative în plan social-istoric.

Principiul contradicţiei exprimat - în marxism - în teoria luptei de clasă ca motor al istoriei ca şi principiul subordonării părţilor în raport cu întregul au dus, în orânduirea de tip socialisto-comunist, la eliminarea fizică a unor întregi categorii sociale „reacţionare” şi la subordonarea totală a individului şi societăţii civile faţă de statul şi partidul atotputernic.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

6. Metoda fenomenologică

Ca şi filosofia fenomenologică, metoda fenomenologică este creaţia lui Edmund Husserl (1859-1938) gânditor german de formaţie enciclopedică, unul din cei mai importanţi filosofi din prima jumătate a secolului nostru.

În literatura filosofică românească referirile la fenomenologie şi la metoda fenomenologică sunt relativ puţin numeroase. Nicolae Bagdasar în „Teoria cunoştinţei" (1944) şi Camil Petrescu în „Istoria filosofiei moderne" (1938) au acordat un spaţiu destul de restrâns fenomenologiei.

Din perioada postbelică, în afară de capitolele consacrate lui Husserl din orice curs de istorie a filosofiei contemporane amintesc lucrările profesorului Al. Boboc: „Fenomenologia şi ştiinţele umane (1979) şi capitolul despre Husserl din „Filosofia contemporană: Orientări şi tendinţe în filosofia nemarxistă a secolului XX (1980).

Metoda fenomenologică nu este uşor de înţeles şi, în consecinţă, nici uşor de expus; la aceasta se adaugă şi limbajul, deseori obscur, al lucrărilor lui Husserl ca şi al altor filosofi germani din trecut şi de azi (Hegel, Heidegger). Însuşi Husserl s-a plâns deseori că nu este înţeles iar interpreţii lui cei mai autorizaţi sunt departe de a cădea de acord asupra gândirii sale.

Dintre lucrările în care se poate înţelege cel mai clar intenţia lui de a crea o filosofie şi o metodă fenomenologică amintim: *Philosophie als strenge Wissenshaft (Filosofia ca ştiinţă riguroasă)* 1922 şi *Ideen zu einer Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie (Ideea unei fenomenologii pure şi a unei filosofii fenomenologice)* 1913.

Voi încerca să expun, cât mai accesibil, ideile principale ale metodei fenomenologice.

Unul din scopurile mari ale Husserl rezultă din titlul lucrării amintite mai sus: filosofia ca ştiinţă riguroasă. Trebuie să ne amimtim, însă, că un asemenea ţel găsim şi la Descartes şi la Kant.

Descartes a crezut că metoda şi spiritul matematic ne pot ajuta la edificarea unei filosofii riguroase dar şi a unei „Ştiinţe universale" în timp ce Kant a găsit în metoda transcedentală soluţia justificării posibilităţii ştiinţelor zise exacte dar şi a metafizicii ca ştiinţă.

Husserl se va raporta mereu la ambii (a scris şi o lucrare „Meditaţii carteziene") dar va căuta să-i depăşească prin crearea unei noi metode care să ducă, de fapt, la acelaşi ţel: întemeierea unei ştiinţe dar şi a unei filosofii riguroase.

În articolul Fenomenologie din Enciclopedia Britanică (1972) Husserl arăta: „Termenul **<<fenomenologie>> desemnează o nouă metodă de descriere instituită la sfârşitul ultimul secol în filosofie, metodă susceptibilă de a furniza o ştiinţă a priori în stare să ofere un <<organum>> pentru o filosofie riguros ştiinţifică şi pentru revizuirea metodelor tuturor ştiinţelor.**

Pentru a rezuma schimbarea de perspectivă propusă de el voi recurge la un exemplu simplu propus de Emil Brehier:

> *Văd în faţa ochilor tremurul frunzelor unui copac în bătaia vântului: cel puţin aşa exprim experienţa pe care o trăiesc. Dar în ceea ce spun mă refer la copac şi la vântul care-l agită, schiţez explicaţia fizică a unui fenomen. Pot merge chiar mai departe cu această explicaţie, făcând apel la legile echilibrului, potrivit cărora se mişcă frunzele, la legile propagării luminii, la cele ale perceperii luminii şi ale transmiterii influxului luminos, şi la multe asemenea legi. Acum, însă, vreau să las la o parte toate aceste realităţi fizice, pe care le-am construit pe baza experienţei mele trecute şi cu ajutorul fizicii învăţate la şcoală şi toată explicaţia întemeiată pe interacţiunea dintre obiecte, pe care le concep ca existând dincolo de percepţia mea. Vreau să mă ocup numai de ceea ce apare, de* ***fenomen, de tremurul propriu-zis al frunzelor, de impresia trăită, de acest flux;*** *dar în această descriere, contrar fizicianului, care examinează numai lucrurile exterioare, eu nu pot despărţi impresia de propriu-mi corp şi de conştiinţa care o*

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

> *percepe; o trăiesc ca pe o prezenţă simultană, ca pe o coprezenţă - a mea însumi şi a lucrurilor - o relaţie unică în felul ei, foarte diferită de relaţia de cauzalitate, de vreme ce, numind nenumăratele fluxuri de impresii trăite nu mă pot detaşa de lume nici lumea de mine. Numai prin abstractizare reuşim să izolăm, cu privirea fizicianului, eul de corpul în care se încarnează, corpul de prezenţa sa în lume şi obiectele lumii unele de altele. Asceza husserliană nu constă în suprimarea universului fizicianului ci, aşa cum spunea Husserl, în punerea lui între paranteze, în scoaterea lui în afara circuitului, adică în eliberarea privirii noastre în vederea analizării trăirii propriu-zise.*

Husserl defineşte fenomenologia nu ca o dobândire de cunoştinţe noi, care se adaugă celor vechi, ci ca o schimbare de perspectivă ca o „direcţie a privirii noastre ce se abate de la realităţile experimentate înspre faptul însuşi că sunt experimentate".

Să explicităm: În activitatea cotidiană dar şi în cea ştiinţifică noi luăm permanent contact cu lucrurile şi suntem total absorbiţi de ele; sau, cum va spune Heidegger, ştiinţa se raportează numai şi numai la *Fiinţare* şi la nimic altceva. Acest contact permanent cu lucrurile induce, treptat, în noi convingerea că aceste lucruri au o realitate obiectivă, există independent de noi, se află în raporturi diverse, se modifică după legi proprii pe care noi le reflectăm şi încercăm să le explicăm cauzal. Aceasta este o atitudine spontană, naturală a conştiinţei noastre, atitudine care are, în subtext, teza existenţei unei lumi independente de noi. Să ne amintim că la Descartes *res extensa* era complet independentă şi diferită de res cogitans.

Dar o asemenea lume este complet lipsită de sens; cunoştinţele ştiinţifice au, însă, sens. De unde provine aceasta? Din fundamentul preştiinţific pe care îl are şi cea mai exactă ştiinţă.

Dar acest fundament unde poate fi găsit? Răspunsul fenomenologiei este că el poate fi găsit în conştiinţă şi anume în *intenţionalitatea* ei. Trebuie, deci să analiză, conştiinţa, caracterul ei intențional pentru că numai acolo vom descoperi izvorul sensului. Să lăsăm deci, la o parte tot ce știm, dinainte, despre mișcarea corpurilor, să „uităm" explicațiile științei despre un fenomen cum ar fi mișcarea frunzelor în bătaia vântului și să ne concentrăm numai asupra impresiei trăite la perceperea acestui fenomen.

Descartes căuta caüzele fizice (mecanice) ale fenomenului, Kant apela, pentru a-l cunoaște, la structuri apriori ale intelectualului, Husserl se concentrează doar asupra conștiinței ca atare; el nu neagă prezența (existența) lumii externe dar pentru a o cunoaște trebuie să ne ocupăm de ceea ce face posibilă cunoașterea și care dă sens și lumii ca atare. (Notez, în paranteză, că teza lui Heidegger că pentru a răspunde la întrebarea privitoare la *Ființă* trebuie mai întâi să cunoaștem Dasein-ul, adică omul înțeles de el într-un sens aparte - își are originea în această idee a lui Husserl).

Teza sa principală este, deci, „prezentarea" lumii numai prin intermediul fenomenului conștiinței; el pune o problemă reală: fără prezența conștiinței „lumea" nu se anunță, nu are deschidere spre o semnificație, ar rămâne pur și simplu o sferă a tăcerii. Deci, să ne ocupăm de lumea conștiinței; dar pentru aceasta trebuie să facem abstracție de lumea zisă reală, naturală ca și de atitudinea noastră spontană, naturală față de ea. Nu este vorba de o abstracție în sens obișnuit care pleacă de la ceva empiric întrucât fenomenologia este independentă de orice „existență naturală sau empirică" ci de suspendarea „tezei lumii", a credinței spontane în existența unei naturi externe care s-ar reflecta în simțurile noastre.

Nu este vorba, de asemenea, de negarea sceptică a lumii sau de vreo construire a lumii de către conștiință - în sensul idealismului absolut - ci de suspendarea credinței spontane, a „tezei lumii". Este doar o întoarcere a conștiinței asupra ei înseși, o suspendare a credinței în lucruri pentru a găsi în conștiință sensul „lucrurilor înseși". Aici intervine propriu-zis metoda fenomenologică.

Această suspendare de care vorbeam mai sus Husserl o numește *epoché* (termen grecesc care la scepticii antici desemna suspendarea judecății) adică „oprire" a credinței în lumea naturală.

Este celebra „reducţie fenomenologică" prin care are loc „o punere în paranteză" (Einklammerung) nu numai „a lumii naturale cu lucrurile, animalele şi oamenii ei" ci şi a „tuturor ştiinţelor naturii şi celor umane cu întreaga lor sumă de cunoaşteri". Rămâne doar „conştiinţa pură absolută ca reziduu" sau Eul pur pe care Husserl îl şi descrie într-o „Egologie transcedentală".

Epoché, aşadar, pune lumea „între paranteze" o exclude din câmpul conştiinţei subiectului şi îi substituite lumea percepută - rememorată - judecată - gândită - evaluată; atunci nu mai apare lumea sau o oarecare dintre regiunile sale ci „sensul lumii".

Această „suspendare" se petrece în două faze:

a) Se operează mai întâi o „epoché" sistematică şi radicală a fiecărei „teze" ce s-a obiectivat într-o experienţă, operaţie ce se aplică, în acelaşi timp „obiectelor particulare şi atitudinii globale a spiritului". Mai simplu spus, sunt suspendate faptele şi teoriile de orice fel despre ele. Nu sunt nici infirmate, nici demonstrate, nici criticate, ci, pur şi simplu sunt date deoparte lăsând să apară „sensul" pentru că sensul ţine doar de conştiinţă, mai precis de acea trăsătură imanentă ei numită *intenţionalitate*. Această primă teză se numeşte şi *reducţie eidetică* şi este o descriere a „noesei" sau vizatul subiectiv al experienţei;

b) Al doilea moment constă în recunoaşterea, înţelegerea şi descrierea cu grijă a multiplelor „apariţii" a ceea ce nu mai desemnează „obiecte" ci „unităţi de sens": este o descriere a „noemei" sau obiectul vizat în experienţă.

Acest al doilea moment este reducţia fenomenologică propriu-zisă. Prin ea se ajunge la „existenţa absolută" a „conştiinţei" şi la analiza ei. În fond fenomenologia ar putea fi considerată o filosofie transcedentală dar dincolo de carteziansim şi dincolo de criticism: dincolo de cartezianism pentru că la Descartes se accentua deosebirea clară între conştiinţă şi materie şi dincolo de criticism pentru că la Kant se păstrează mereu legătura între concept şi datul senzorial. Dar este *transcedentală* pentru că este şi ea o „reflecţie asupra condiţiilor sub care poate să fie adus prin intuiţie datul la concepte" şi aceasta va fi întotdeauna o temă legitimă.

Se suspendă, aşadar lucrurile pentru a se ajunge la idee şi se ajunge la idee pentru a descoperi „lucrurile înseşi”. O asemenea descoperire a „lucrurilor înseşi” înseamnă o întemeiere atât a unor filosofii riguroase dar şi a fundamentelor ştiinţei, a sensului „faptelor” ştiinţifice. La aceste „lucruri înseşi” se ajunge - susţine fenomenologia - nu prin percepţia externă nici prin una interioară ci prin scrutarea acelei laturi nesenzoriale, nesensibile a conştiinţei, acolo unde se constituie *fenomenul*; tot acolo se găseşte şi sensul şi semnificaţia.

Fenomenologia, deci, părăseşte lumea obiectelor lipsite de sens, se întoarce asupra conştiinţei unde descoperă sensul pe care poate apoi să-l confere şi lumii obiective. Aşa cum arăta un exeget de seamă al fenomenologiei „Subiectele umane descoperă aspectul de obiectivitate al realităţii prin intermediul unie practici de obiectivare ... Obiect şi obiectivare îşi datorează, astfel, existenţa pentru noi unui proiect liber ... Proiectul obiectivităţii este de aceea o descoperire nu o invenţie”.

În concluzie, marea problemă pe care o pune şi o rezolvă în mod specific fenomenologia - implicit metoda fenomenologică - este problema sensului; ea aparţine, prin excelenţă, filosofiei iar azi, nici o filosofie nu o poate ocoli.

În mod firesc, după Husserl fenomenologia s-a dezvoltat şi diversificat îmbrăcând mai multe forme în funcţie de scopurile principale urmărite:

Avem astfel:

a) *Fenomenologia descriptivă* care, în scopul construirii sistematice a unei discipline procedează la purificarea conştiinţei de prejudecăţi şi false opinii. Este o „punere în paranteză” a acestora dar care ne aminteşte şi de critica „idolilor” a lui F. Bacon.

b) *Fenomenologia transcendentală* se apropie de metoda transcendentală a lui Kant; se caută acele elemente apriori ale conştiinţei care fac posibilă obiectualizarea lucrurilor în cadrul a ceea ce numim experienţă.

c) *Fenomenologia existenţială.* Pentru că sensul se constituie - aşa cum am văzut - doar la nivelul omului, se analizează modul de existenţă specific uman, în speţă subiectivitatea.

d) *Fenomenologie operativă*. Se apropie, oarecum, de etnologie întrucât fundamentul şi, implicit, sensul sunt căutate la nivelul operaţiilor (acţiunile) umane elementare, cele care crează ceea ce etnologii numesc „cultură" şi care asigură reproducerea vieţii.

În toate aceste forme, fără excepţii, se caută fumdamentul şi sensul.

7. Metoda lingvistică

Este mai uşor de înţeles decât cea fenomenologică dacă nu în aplicările ei concrete cel puţin în principiile ei.

Pentru a înţelege ce aduce nou sunt necesare câteva precizări privind filosofia din perioada anterioară apariţiei ei. Aceste precizări aparţin chiar adepţilor acestei metode, numiţi, în general, analişti. Astfel, filosofia veche şi chiar cea medievală s-au referit, preponderent, la *Fiinţă*, au căutat Fiinţa şi de aceea unii vorbesc de o *epocă a fiinţei* în istoria filosofiei; filosofia modernă, începând mai ales cu Descartes, îşi pune, obsesiv, problema conştiinţei şi de aceea se vorbeşte de o *epocă a conştiinţei* pentru această parte a istoriei filosofiei.

În ambele „epoci" dar mai ales în prima filosofia era considerată ca o reflecţie asupra lumii iar lumea era ansamblul obiectelor. Filosofia este o teorie şi ca orice teorie este formată din expresii, fraze, propoziţii toate acestea fiind compuse, în ultima instanţă, din cuvinte. Cuvintele trimit la lucruri iar ordonarea cuvintelor în fraze şi expresii ca şi a expresiilor în teorii sunt condiţionate de ordonarea lucrurilor în lumea zisă reală. Limba reflectă realitatea iar ordinea în interiorul limbii „reflectă", este dependentă de ordinea lucrurilor.

Numai că s-a observat, de mai multă vreme, că limbi diferite au structuri diferite şi că, în fond, unui cuvânt dintr-o limbă îi pot corespunde mai multe cuvinte în altă limbă şi viceversa; aşadar, limbile sunt ordonate diferit în raport cu realitatea, cu ordonarea obiectelor, presupunând că ordinea obiectelor ar fi obiectivă, adică independentă de noi.

Şi atunci cum putem explica această „deosebire" dintre limbi? Putem găsi, fără îndoială, explicaţii abordând un unghi de vedere pragmatic dar unii filosofi au preferat să pună problema invers: nu limba se ordonează după obiecte ci obiectele după limbă. Nu ordinea lucrurilor condiţionează limba ci limba condiţionează diviziunea lumii. De la această premisă pleacă metoda lingvistică în filosofie.

A se observa că această premisă nu este aceeaşi cu cea a idealismului absolut sau subiectiv de tipul lui Berkeley întrucât ea nu susţine că limba, respectiv cuvântul, ar crea obiectul în sens ontic, l-ar condiţiona în mod absolut. Pentru mine doar, ca vorbitor al unei limbi, obiectul este ceea ce desemnez eu cu un cuvânt în limba mea; obiectul poate exista şi în *sine dar pentru limbă el este* cuvântul respectiv Dacă-i aşa, atunci întreaga ontologie şi gnoseologie trebuie privite altfel, pentru că filosofia nu manipulează obiecte ci cuvinte. Dar prin intermediul limbii se pot produce ficţiuni, se poate aluneca în afara realităţii - aşa cum au arătat F. Brentano şi G. Frege.

Adeptul analizei lingvistice nu se mai întreabă ce este „obiectul" şi nici care ar fi acea imagine a lui care l-ar face cunoscut ci se opreşte doar asupra cuvântului, a relaţiilor dintre cuvinte, pe scurt, asupra limbii ca realitate în sine şi a regulilor care prezidează funcţionarea ei; dar nu numai atât.

De aceea se impune o precizare foarte importantă: nu trebuie confundate metoda lingvistică în filosofie cu ştiinţele limbajului. Adepţii acestei metode nu urmăresc, pur şi simplu, să facă o ştiinţă din analiza limbii ci să tragă consecinţe filosofice pe această cale a analizei lingvistice; aceasta este o metodă lingvistică de *producere a propoziţiilor filosofice*. Cei mai importanţi reprezentanţi ai aceste metode pot fi consideraţi, între alţii, Brentano, B. Russell,

G. Frege, Austin, etc. După ei s-ar putea vorbi de o *epocă a limbii* în filosofie.

Putem fi de acord că, azi, nu se mai poate face filosofie ignorând problemele limbajului sau considerând metoda lingvistică un simplu ansamblu de tehnici care deturnează atenţia de la marile probleme ale filosofiei dintotdeauna spre chestiuni de suprafaţă. Dar nu putem fi de acord că filosofia ar putea fi redusă la o analiză a limbajului sau că prin analiza limbajului s-ar putea deduce toate sau majoritatea propoziţiilor unui tablou relevant asupra lumii; la urma urmei, filosofia rămâne o cunoaştere a întregului şi o încercare de a determină *Fiinţa*.

În orice caz, cei care vor să adopte o asemenea metodă de înţelegere şi „producere" a filosofiei trebuie să înceapă cu logica înaintând, apoi, spre elemente de semantică şi semiotică.

*
* *

Se mai vorbeşte şi despre o *metodă constructivă* în filosofie care a fost elaborată de W. Kamlah şi P. Lorenzen în „Logische Propedeutik. Vorschule der vernunftigen Redens" 1973 („Propedeutică logică. Şcoala prealabilă a vorbirii raţionale").

Ea ar putea fi privită mai mult ca o variantă a metodei lingvistice cu adaosuri de analiză logică.

În esenţă, se încearcă să se demonstreze că nu se poate edifica un tablou al lumii, adică nu se poate face filosofie veritabilă decât plecând de la temei şi acesta îl constituie acţiunile lingvistice elementare. Cele mai elementare sunt operaţiile de predicaţie, prin care un predicator este atribuit unui obiect dat în experienţă.

Exemplu: Acesta este un copac! Dar semnificaţia acestor enunţuri nu mai stă în valorile de *Adevăr* şi *Fals* ca în gnoseologia tradiţională ci în argumentele care confirmă sau infirmă predicaţia şi care ţin de contextul situaţiei de vorbire. Interpretarea psihologistă a enunţurilor dispare, rămân doar raporturile între „nume", „descripţii" etc. Pe această cale pur formală se ajunge apoi la definirea celorlalte elemente ale limbii şi nivele ale limbajului, îndeosebi ale diferitelor nivele de abstractizare. Scopul final este construirea unei baze logico-lingvistice care să fie un etalon al raţionalităţii şi care poate duce la înţelegerea adecvată a realităţii.

Filosofia înseamnă întemeierea acestei baze cu mijloace riguroase, adică capabile ele însele să întemeieze; filosofia este mai mult justificarea şi întemeierea raţională şi argumentată a demersului decât demersul însuşi.

8. Metoda sistemică

În filosofie această metodă este mai puţin cunoscută şi, în consecinţă, mai puţin utilizată. Ea este legată de numele lui Nikolas Luhmann dar şi el s-a referit, în analiza lui, mai ales la societate şi la sistemul social; ne vom referi la el la sfârşitul capitolului.

Vreau să spun, cu aceasta, că metoda sistemică a dat rezultate notabile în ştiinţele socialului şi filosofia socială. De aceea, consider util mai întâi să vedem cum a funcţionat ea în domeniile în care a dat rezultatele cele mai importante mai ales că metoda sistemică în filosofie, este, aşa cum am amintit mai sus, legată tot de analiza societăţii şi sistemului social.

A) Sistem, funcţie, structură

Noţiunea de sistem şi larga ei utilizare sunt produse ale ştiinţei şi filosofiei secolului nostru; acest fapt i-a făcut pe unii filosofi şi epistemologi să vorbească despre o nouă viziune asupra obiectului cunoaşterii - viziunea sistemică. Ea s-a dovedit a fi foarte importantă în ştiinţele socialului aducând un plus de cunoaştere, introducând noi modele cognitive pe lângă cel strict cauzal, clasic; ea a permis, în aceste ştiinţe, introducerea unui plus de rigoare şi exactitate, a unor metode logico-matematice de analiză a fenomenelor, completând vechea analiză strict calitativistă cu una cantitativistă, aptă de a fi formalizată matematic.

Noţiunea de sistem şi viziunea sistemică au impus încă vreo câteva concepte în ştiinţa şi filosofia de azi, importante şi strâns legate între ele dintre care se detaşează cele de *funcţie* şi *structură*.

Noţiunea de sistem a apărut şi s-a impus ca reacţie împotriva schemei cauzale liniare care limita analiza obiectului la o perspectivă strict atomistă. Ea introduce o nouă perspectivă: accentul trebuie pus nu pe parte ci pe întreg, pe totalitate, partea putând fi explicată numai prin prisma totalităţii în care este integrată.

Holismul - concepţia filosofică ce are în centru noţiunea de întreg de totalitate - este, desigur, mai vechi dar noţiunea de sistem a fost definită riguros abia în filosofia şi ştiinţa contemporană.

Noţiunea în dscuţie nu are, însă, întotdeauna acelşi sens în diferitele construcţii teoretice care o folosesc, dar toate accepţiile care i se acordă converg, totuşi, spre un sens comun: noţiunea de sistem este incompatibilă cu cauzalitatea simplă. Iată de exemplu, una dintre aceste accepţii pe care o găsim într-o lucrare a lui A. Rappaport: „Un sistem - scrie el - nu este numai o totalitate de unităţi (particule, indivizi etc.) fiecare guvernate de legi ale cauzalităţii ci, mai degrabă, o totalitate de relaţii între aceste unităţi. Accentul cade pe totalitatea organizată; adică pe faptul că adiţia unei noi entităţi introduce nu numai relaţiile acestei entităţi cu toate celelalte, dar, de asemenea, modificări în relaţiile dintre aceste entităţi. Cu cât mai adânc întreţesută este reţeaua de relaţii cu atât mai bine organizat este sistemul format din aceste relaţii."

Putem degaja, deci, din accepţiile diverse ale noţiunii de sistem (dar nu atât de diverse încât să nu se recunoască că e vorba, de fapt, de acelaşi lucru) câteva trăsături generale, caracteristice tuturor sistemelor, aşa cum se desprind ele din teoria generală a sistemelor a lui Ludwig von Bertalanffy:

1) Între elementele unui sistem există întotdeauna relaţii de interdependenţă şi compatibilitate. Dat fiind acest fapt, dacă se cunosc unele elemente ale sistemului şi legile lor de compoziţie în cadrul întregului se pot determina celelalte elemente (aşa cum a procedat Cuvier în paleontologie).

2) Cunoaşterea unui element nu se poate realiza plecând de la el însuşi ci numai de la totalitate, pentru că el există ca *element* doar în cadrul acesteia.

3) Sistemul poate fi studiat în el însuşi fără a-l raporta la ambianţă: aceasta pentru că sistemul, mai ales cel puternic integrat, posedă o inteligibilitate intrinsecă.

Fără îndoială că această „închidere” este gnoseologică şi nu ontică; de altfel chiar şi cunoaşterea unui sistem puternic integrat trebuie să depăşească, la un moment dat, limitele acestuia. Nu există sistem (finit) suficient sieşi în mod absolut.

4) Între elementele sistemului sunt astfel de raporturi încât transformarea unuia atrage după sine transformări în celelalte după legi determinate, specifice sistemului.

Există, în esenţă, două tipuri de totalităţi care au determinat două modele de sistem şi care implică - aşa cum voi arăta - două concepţii pentru noţiunile de funcţie şi structură.

a) o totalitate - ca a organismului biologic sau a societăţii - care *funcţionează* evident şi în care fiecare element face ceva, contribuind la menţinerea întregului.

b) o totalitate - ca a limbii - în care fiecare element stă într-o relaţie de concordanţă cu celelalte, totalitatea respectivă fiind un întreg structurat.

Primul tip de totalitate a dat naştere, pe plan teoretic, *modelului organic* de sistem iar al doilea tip, *modelului logico-matematic*.

Modelul (sistemul) organic se menţine prin contribuţia elementelor fiind astfel organizat încât pune în faţa elementelor o finalitate anumită: conservarea, dezvoltarea sau transformarea ei. Elementele tind să acţioneze în virtutea acestei finalităţi având, deci, fiecare, funcţii. Aşadar, aici funcţia apare drept contribuţie a elementelor la menţinerea (sau transformarea) întregului având oarecari asemănări cu funcţia biologică.

Modelul (sistemul) logico-matematic este mai abstract şi mai general. Raportul fundamental dintre elementele lui este cel de concordanţă, corespondenţă sau compatibilitate. Variaţia unui element atrage după sine variaţia celorlalte. Funcţia, în acest caz, are mai mult un sens matematic, de corespondență biunivocă între elemente.

Fundamentală este *structura*, modul de dispunere și raporturile dintre elemente și nu funcția lor. Sarcina cercetării va fi, în cazul acestui model de sistem, determinarea și explicarea acestei ordini, concordanța dintre elemente care au un caracter necesar și stabil.

De aceea primul tip de model a dus la crearea *analizei funcționale* în timp ce al doilea este terenul preferat al *analizei structurale*: ambele sunt variante ale metodei sistemice.

Dar să vedem ce sunt *funcția* și *structura*.

Noțiunea de *funcție* a fost utilizată întâi în biologie dar să nu uităm că ea a fost definită pentru sociologie însă de Emil Durkheim. Se știe că orice parte a unui organism biologic participă la buna funcționare a întregului, adică la menținerea integrității lui: în acest sens, ea îndeplinește o funcție. Cam în același sens a definit și Durkheim funcția unui fenomen social făcând distincția între cauza eficientă care-l produce și funcția pe care el o îndeplinește în cadrul întregului. Dar sociologia nu folosește noțiunea de funcție exact în sensul ei biologic ci o adaptează specificului sistemului social: și, în general, utilizarea în sociologie a unor concepte ca cele de sistem, organism, funcție, structură nu înseamnă numaidecât biologism ci trimite doar la unele similitudini formale și structurale existente între sistemele investigate de cele două discipline, fiecare păstrându-și specificul. Același lucru rămâne valabil și în cazul utilizării unor asemenea noțiuni de filosofie.

Așadar funcția este activitatea, „treaba" pe care o îndeplinește un element în cadrul unui sistem care contribuie, în general, la menținerea integrității lui.

Structura unui sistem (pentru că orice sistem are o structură și orice structură aparține unui sistem) este definită ca totalitate a relațiilor dintre elementele unui sistem plus legile care guvernează aceste relații.

Există mai multe accepțiuni ale acestei noțiuni care se reduc, totuși, la două:

- cea care face din structură o definiție a obiectului

- cea care face din ea o construcţie informatoare despre obiect.

În prima accepţiune structura ar fi o proprietate a obiectului real, s-ar afla în el (in re) gândirea separând-o de obiect pe calea abstractizării; acest sens al noţiunii de structură îl întâlnim în opera lui Radcliff Brown dar şi la B. Malinowscki care au aplicat pentru prima oară analiza funcţională în antropologia culturală.

În a doua accepţiune, structura apare exclusiv ca model construit, ca schemă raţională care n-are legătură cu obiectul real şi este superioară acestuia. Acest al doilea sens al noţiunii de structură apare cu pregnanţă la Cl. Lévy-Strauss.

Pentru el, structura nu se raportează la o realitate empirică ci la modele construite după ea; ea nu este în obiect, nu este o parte a obiectului ci o putere a obiectului pe care eu pot să o depăesc construind un fel de supraobiect care este, la urma urmelor, un sistem de relaţii.

B) Analiza funcţională şi analiza structurală[82]

- care, repet, sunt variante ale metodei sistemice - au derivat direct din folosirea, într-o formă sau alta, a noţiunilor de funcţie şi structură.

a) Analiza (sau metoda) funcţională acordă preponderenţă funcţiei elementului în raport cu structura sa. Fără îndoială, orice sistem are o structură care impune elementului un anumit comportament. Pentru funcţionalişti aceasta îmbracă forma cerinţei sau exigenţei funcţionale; ceea ce la nivelul sistemului este cerinţă funcţională (nevoie) la nivelul elementului este funcţie. Dar elementul are el însuşi o structură şi ea va fi determinată de funcţia acestuia în sistem. Se pleacă deci de la funcţie şi se caută o structură care să o realizeze.

Metoda funcţionalistă a fost aplicată pentru prima oară de Bronislaw Malinowski în studiul culturii societăţilor primitive concepţia sa fiind calificată cu atributul de funcţionalism clasic sau absolut. Funcţionalismul clasic - care include şi opera lui Radcliffe Brown - are două defecte de bază: este net antievoluţionist şi antidifuzionist. Desigur, el nu neagă, în principiu, evoluţia în timp a societăţilor umane şi nici posibilitatea interferenţei, a împrumuturilor între diferitele culturi şi civilizaţii. Însă el consideră că acestea nu sut semnificative pentru cercetarea unei societăţi prezente, singura modalitate fructuoasă de cercetare trebuind să aibă la bază ipoteza caracterului perfect integrat şi coerent al culturii şi societăţii în ansamblu. Orice element social este funcţional în raport cu întregul, raportându-se la acesta şi existând numai în măsura în care contribuie la menţinerea integrităţii lui. Teza unităţii funcţionale apare, deci, ca teză de bază a funcţionalismului clasic, funcţia având întotdeauna un rol integrator. Toate elementele se raportează unele la altele şi se sprijină unele pe altele iar împreună se integrează armonios într-un tot unde nu mai rămâne nici un loc pentru tensiuni sau elemente disfuncţionale.

---

[82] Jean Viet, Les methodes structuralistes dans les sciences sociales, Paris, Mount et Co, 1967, p. 5

Teza unităţii funcţionale, a caracterului perfect coerent, integrat al sistemului va deveni ţinta principală a criticilor adversarilor dar şi a unor funcţionalişti de mai târziu. Claude Lévy-Strauss sintetiza aceste critici arătând că *„a spune că o societate funcţionează este un truism dar a spune că totul într-o societate funcţionează, este o absurditate"*.

Analiza (metoda) structurală apare, parţial, ca o reacţie împotriva celei funcţionale. Ea acordă preponderenţă structurii în raport cu funcţia: nu funcţia unui element îi determină structura ci structura, atât a sistemului cât şi a elementului, îi determina funcţia. Analiza structurală nu se mai întreabă *de ce* apare un element (de exemplu un fenomen social) ci doar *cum* se raportează elementele sistemului unele la altele, cum variază unele în raport cu altele; funcţia nu mai înseamnă răspunsul la o exigenţă (o nevoie) ci are sensul pur matematic că o mărime (un element) variază in *funcţie* de altele.

Aceasta a permis ca modelul logico-matematic de sitem să fie aplicabil unor domenii foarte diverse iar analiza structurală să poată interveni oriunde puteau fi detectate ansambluri de variabile care depindeau unele de altele. Această punere în corespondenţă a elementelor unui sistem, indiferent de natura lor, a permis analizei structurale utilizarea unor metode matematice, realizând un înalt grad de formalizare şi generalizare.

Desigur, acest mod de abordare a realităţii, sociale în primul rând, are unele merite de necontestat; ele au ieşit cu pregnanţă în evidenţă în antropologie şi mai puţin în sociologie. opera lui Claude Lévy-Strauss fiind una dintre cele mai elocvente, în această privinţă.

Dar ea are şi unele limite, la fel de incontestabile, una din acestea fiind privilegierea „sincronicului” în detrimentul „diacronicului”.

Apoi, ipoteza de la care pleacă orice analiză structurală conform căreia orice structură îşi este sieşi suficientă, izolând-o de context şi ignorându-i istoria este necesară şi fecundă atâta timp cât nu este absolutizată, cât nu se uită că ea este doar o ipoteză necesară cercetării şi nu un principiu ontologic. Cercetătorul nu trebuie să uite că această ipoteză delimitează doar un câmp de cercetare, un nivel al cunoaşterii care va trebui apoi articulat cu alte nivele, inclusiv cu cel al cunoaşterii istorice. Analiza structurală presupune, aşadar, întotdeauna o reducţie, o ignorare metodologică a unor dimensiuni ale domeniului cercetat.

De exemplu, F. de Saussure realizează o triplă reducţie atunci când delimitează câmpul investigaţiei sale ştiinţifice:

1) El separă limba ca instituţie socială de vorbire care este o operaţie a subiectului.

2) El separă limba de istoria limbii printr-un fel de secţiune transversală făcând abstracţie de timp şi studiind-o sincronic.

3) El separă limba de contextul social pentru a o studia numai potrivit legilor ei imanente.

Am amintit că unii structuralişti, între care şi Cl. Lévy-Strauss, sunt ataşaţi sensului noţiunii de structură ca model construit fără nici o legătură cu realitatea empirică. La aceasta s-a adăugat tendinţa de a studia structurile ca realităţi complet

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

autonome ignorându-li-se geneza, originea care, în cazul fenomenelor sociale şi al operelor de civilizaţie este omul însuşi. S-a ajuns astfel, treptat, la o filosofie structuralistă caracterizată prin „antiumanism teoretic" (M. Foucault) în care structurile captă o independenţă absolută faţă de om, omul însuşi fiind o structură asemănătoare cu a celorlalte lucruri.

Îmbinarea analizei funcţionale cu analiza structurală este realizată într-o manieră memorabilă în şcoala funcţionalist-structuralistă americană reprezentată, mai ales, de T. Parsons şi Robert King Merton: analiza pe care au făcut-o cei doi gânditori societăţii moderne a făcut epocă dar mulţi critici i-au relevat şi limitele unor asemenea metode de analiză, dintre care, unele le-am amintit mai sus.

C. *Metoda sistemică în filosofie*

Am insistat, până aici, asupra metodei sistemice aşa cum apare ea în cunoaşterea socialului întrucât chiar filosofii care au vorbit despre o metodă sistemică în filosofie se referă tot la teoria societăţii pe care o consideră ca fundament, inclusiv al filosofiei. Exemplul relevant este cel al lui Niklas Luhmann care a consacrat această metodă în filosofie.

El pleacă de la aceeaşi problemă fundamentală ca şi fenomenologia: *problema sensului* dar rezolvarea o va căuta într-o direcţie cu totul opusă fenomenologiei şi existenţialismului: şi anume într-o analiză a societăţii şi sistemului social.

Ce înseamnă însă ca ceva - adică o cunoştinţă sau o acţiune - are sens? Înseamnă că acel ceva este raţional sau, mai bine zis, posedă raţionalitate iar această raţionalitate este, la rândul ei, întemeiată, se justifică, se originează într-un temei.

Astfel, concepţia impusă de iluminismul modern, critic şi umanist, susţine că raţionalitatea şi, implicit, sensul unei acţiuni sau cunoştinţe se întemeiază, în ultimă instanţă, pe comunicarea intersubiectivă a membrilor unei comunităţi, în principiu nelimitată, membri capabili de gândire, percepţie, acţiune, vorbire. Validitatea unei acţiuni sau cunoştinţe are la origine, aşadar, acest cadru comunicativ care le dă şi sensul.

La N. Luhmann lucrurile stau tocmai invers: nu sensul are nevoie de întemeiere ci orice recurs la întemeiere este precedat de un sens. De unde rezultă acest sens ca prealabil al oricărei întemeieri?

Am spus că Luhmann caută sensul într-o analiză a societăţii şi sistemului social, iar conceptele fundamentale sunt cele de „mediu înconjurător" şi „sistem" iar relaţia dintre ele generează şi explică orice altă realitate socială.

„Mediul înconjurător" este realitatea obiectivă în sens larg şi obişnuit, foarte complexă şi nelimitată din punct de vedere al posibilităţilor pe care le pune în faţa acţiunii umane. Dar oamenii nu pot folosi toate posibilităţile ci trebuie să aleagă; însăşi supravieţuirea lor depinde şi impune această alegere.

Aşadar, pentru a o lua sub control ei trebuie să „reducă" complexitatea adică să aleagă din marea mulţime de posibilităţi una pe care să o realizeze. Pentru aceasta ei recurg la nişte relaţii prin intermediul cărora instituie o „ordine" şi reduc complexitatea „mediului înconjurător"; o „ordine" mai mare înseamnă o „complexitate" mai mică. Ansamblul acestor relaţii constituie „sistemul".

Ceea ce determină, deci, fundamental acţiunea oamenilor este nevoia „reducerii complexităţii" şi exploatarea unei posibilităţi din „mediul înconjurător". Dar pentru aceasta oamenii angajează deja un „sens", fără el nu pot „reduce" complexitatea; „sensul" nu mai are nevoie de întemeiere pentru că el este prealabil întemeierii, el este un produs al sistemului şi este implicat de sistem aşa cum a fost definit mai sus; raţionalitatea acţiunilor şi cunoştinţelor oamenilor nu mai este legată de subiect ci de sistem; acţiunile şi cunoştinţele aparţin oamenilor în calitate de elemente care îndeplinesc un rol în funcţie de cerinţele (exigenţele) sistemului. De aceea „nu constituirea cu sens a lumii în convieţuirea umană de pinde de întemeierea pretenţiilor de validitate a acţiunii ci, mai curând invers, capacitatea de întemeiere, chiar întrebarea privitoare la interesul în întemeieri depind de constituirea intersubiectivă a lumii".

Şi raţionalitatea şi sensul depind de „sistem", de acele relaţii intersubiective care fac posibilă „reducerea" complexităţii şi, în fond, supravieţuirea biologică şi culturală a oamenilor.

Dar nici obiectul cunoaşterii nu mai este dat, adică un ceva obiectiv şi ultim spre care se îndreaptă observaţia noastră necondiţionată. Observaţia este condiţionată de acelaşi sistem constituit intersubiectiv în vederea „decupării" unui element al „mediului": acest element este obiectul cunoaşterii. Ceea ce condiţionează observaţia este, de fapt, tocmai „sensul" implicat de sistem. Cunoştinţa ştiinţifică nu se mai raportează doar la noţiuni ca verificare, confirmare, etc. ci la unele mai largi ca „interacţiune", „organizare", „sistem".

Influenţa teoriei generale a sistemelor asupra lui N. Luhmann este clară iar metoda sa sistemică este o încercare de a subiectiviza filosofia.

9. *Metoda mistică*

Deseori „misticul" este opus „raţionalului", adică acelui ceva care poate fi înţeles pe calea gândirii logice, discursive care se desfăşoară în respectul legilor logicii şi care poate fi expus, la fel de limpede într-un limbaj - eventual formalizat. Sensul a ceea ce este cunoscut pe cale raţională poate fi comunicat tuturor şi toţi îl înţeleg la fel.

Această opoziţie între mistic şi raţional este, în mare parte, justificată; şi atunci de aceea vorbim de o metodă mistică în filosofie, ştiut fiind că filosofia este o cunoaştere a lumii, prin excelenţă raţională?

Un răspuns complet şi convingător este greu de dat; să ne mulţumim, deocamdată, să amintim că unii mari filosofi au avut în gândirea lor, elemente mistice indubitabile: Plotin, în filosofia antică, J. Bohme şi Malebranche în evul de mijloc şi filosofia modernă iar I. Petrovici îl include chiar pe H. Bergson între mistici considerând intuitionismul o ramură a misticismului. Blaga însuşi în

„Despre conştiinţa filosofică" a inclus un capitol intitulat „Miticul şi magicul în filosofie" termenul de „magic" având unele înrudiri cu cel de „mistic".

Dar mai întâi să ne referim la termenul ca atare: noţiunea de „mistică" provine din limba greacă şi are la bază verbul *myo* = a închide ochii, a astupa urechile, a strânge buzele; mai are şi sensul de iniţiere într-un cult secret. Noţiunea derivată *mysterion* desemna o ceremonie religioasă la care participau doar cei iniţiaţi, instruiţi de un mystagog iar *mystes* era cel iniţiat în mistere. Cuvântul ta *mystika* este un plural şi desemna ceremoniile misterelor (de exemplu Eleusine) iar *mystikos*, care apare mai târziu, însemna „tainic", „secret", ceva ce ţine de mistere. Deci mistic ar însemna ceva secret, ascuns, dincolo şi înafara experienţei obişnuite.

Fenomenul numit „mistică" are două laturi sau componente:

a) Este o mişcare de autodepăşire a stării obişnuite a omului spre a se orienta din punct de vedere interior sau spre un obiect, o fiinţă şi, în general, spre ceva dincolo de limitele experienţei obişnuite.

b) Perceperea efectivă a obiectului, a *Fiinţei* sau a celui ceva spre care se tinde. Calea care duce spre acel ceva (cunoaşterea) şi perceperea lui efectivă presupun un efort, o experienţă; aceasta este experienţa mistică sau pur şi simplu Mistica.

Mistica este inseparabilă de mister; de aceea vor exista atâtea „mistici" câte mistere şi trăiri ale lor există.

Este clar că mistica a apărut şi a rămas indisolubil legată de fenomenul religios. Dar pentru că noţiunea de „mister" a căpătat un sens mai general care-l transcede pe cel religios se vorbeşte azi şi de *mistici profane* - legate de misterul artistic - şi chiar de *mistici atee* - în cazul aşa-ziselor religii atee; ale Asiei sau în cazul ateismului modern.

În orice caz, teologii recunosc ca mistică autentică doar mistică religioasă iar pe cea atee o consideră un non-sens întrucât ea vrea să cunoască şi să trăiască o utopie politizată.

Dar nici în religie mistica nu este aceeaşi întrucât există mai multe religii, fiecare cu „tainele" ei şi cu moduri diferite de a trăi misterul obiectului sau fiinţei pe care le adoră; şi pentru că nu religia ţine de mistică ci mistica de religie, chiar în interiorul aceleiaşi religii mistica se nuanţează în funcţie de termenul de referinţă al misticului, de tradiţii culturale şi religioase ale locului şi societăţii şi chiar de structura particulară a fiecărui credincios. De aceea se vorbeşte de mai multe tipuri de mistică:

a) *Mistici naturale* - În ele, termenul de referinţă nu este o fiinţă sau o persoană ci natura sau cosmosul; misticul vrea să iasă din sine, să-şi depăşească condiţia spaţio-temporală şi să se piardă în indefinitul material şi impersonal al elementelor lumii; este un fel de identificare spirituală cu natura. Asemenea tip de mistică întâlnim în „religiile" naturiste între care se înscrie şi budismul tantric.

b) *Mistici şamaniste* - Practica tipică pentru asemenea mistică este asceza şi transa şamanului: lumea este plină de spirite şi forţe tainice şi numai şamanul poate lua legătura cu ele. Prin această legătură el ar putea primi puteri paranormale şi mesaje pentru comunitate. Această mistică este apropiată de magic.

c) *Mistica specifică religiilor moniste* - În aceste religii este absolutizat. Eul iar lumea materială (fenomenală) este doar o iluzie (maya). Misticul efectuează o concentrare şi o interiorizare a eului extreme renunţând complet la orice activitate; în fiinţa lui se crează un gol „în care Eul se simte eliberat de orice constrângere şi limitare şi integrat într-o trăire a unităţii primordiale". Sufletul omului se identifică cu Spiritul Universal (Brahman) care este singura realitate.

> *Scopul acestei vieţi mistice nu este unirea cu celălalt ci dezintegrarea în Unul, prin pierderea oricărei identităţi individuale.*[83]

---

[83] Hilda Graef: *Histoire de la mystique*, Ed. du Seuil, 1972, p. 14.

Curentele rezultate din unele Upanişade ca şi Budismul Zen promovează un asemenea tip de mistică.

Unii exegeţi, inclusiv sau mai ales creştini, includ aici şi mistica neoplatonică a lui Plotin.

La Plotin procesul cosmic este unul descendent; prin emanaţie (iradiere) din Unul (Binele Suprem = Dumnezeu) rezultă Spiritul (Nous) iar din Spirit, Sufletul, întâi sufletul lumii şi apoi sufletele particulare între care şi cele ale oamenilor. Dar acestea stau închise în materie care este tot produsul unei emanaţii (a 4-a) dar de esenţă inferioară, iraţională, pură virtualitate. Există, însă, şi calea inversă, de la sufletul individual spre Unul Suprem şi aceasta cale este intuiţia mistică care sfârşeşte în ekstaz (ieşire din sine).

> *Prin intuiţie se contopesc, fără nici o distincţie, sufletul şi Dumnezeu, într-un raport delicios, într-o narcoză divină care stinge flacăra conştiinţei şi anihilează Eul într-o fericire negrăită.*[84]

Această unire obişnuită pe cale mistică, adică prin contemplare şi retragere în sine, asceză şi renunţare la lume, la realităţile materiale se va desăvârşi după moarte când sufletul, scăpa de povara materiei se va bucura de vederea permanentă a monadei.

d) *Mistica teistă* - Aici trăirea mistică vizează apropierea de Absolut perceput ca persoană cu care tinde să se unească prin iubire. Misticul are conştiinţa diferenţei ontologice, a alterităţii Celuilalt dar ea poate fi depăşită mai ales prin iubire. Accentul pe iubire este îndeosebi creştin dar mistica teistă o găsim şi în varianta Gita a hinduismului, la profeţii vechiului Testament ca şi în Sufismul islamic.

Mistica creştină afirmă şi posibilitatea unor stări ekstatice dar ekstazul nu este scopul trăirilor mistice creştine; ba chiar unii mistici şi teologi creştini consideră ekstazul ca o pierdere a

---

[84] M. Florian, *op.cit.*, p. 123.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

lucidității, mai ales când se ajunge la el pe căi nereligioase. Ekstazul religios creștin este o culme a lucidității; sufletul misticului este iluminat, posibilitățile lui de înțelegere a realităților din jur se măresc, simțurile care percep lumea se înnoiesc iar lumea însăși capătă semnificații noi. Scopul suprem al misticii creștine este permanentizarea și intensificarea continuă a comuniunii cu Dumnezeu.

Mistica teistă este și ekstatică dar și instatică: ea duce nu numai la dăruirea de sine prin iubire ci și la interiorizare, la dăruire de sine pentru a scăpa din robia nu atât a materiei cât a patimilor, instinctelor etc.

Misticii și teologii creștini subliniază mereu că nu orice halucinație psihică sau maifestare psihică anormală ține de trăirea mistică; dimpotrivă, ea nu este irațională sau prelogică ci este o *cunoaștere* pe calea intuiției, a „trăirii" a lui *ceea ce este* adică o „experiență a prezentei realități ultime". Ea nu se fundamentează pe imaginație, pe fantezie, pe evadare din real, pe naive experiențe subiective și nici pe axiome sau ipoteze ci pe fapte concrete verificabile din punct de vedere istoric, cultural și existențial:prin asta ei înțeleg, de fapt, concretul Revelației, adică nașterea, propovăduirea, moartea și învierea lui Isus ca fapte istorice verificabile. Dar mărturiile despre Isus sunt și mărturii despre Dumnezeu. În aceste sens teologii creștini concept obiectul misticii creștine ca pe ceva real și de aceea, prin rugăciune, trăirile mistice nu sunt apanajul unui grup restrâns ci sunt deschise tuturor creștinilor.

Nu interesează aici argumentele privind superioritatea misticii creștine față de cea islamică (sufismul) sau hinduistă și nici argumentele pentru teza inversă; important este că teologia consideră mistica o cale spre cunoaștere, ba chiar ea este cea mai adâncă cunoaștere (evident nu în sens științific) pe care o putem avea despre Ființă.

Misticul este un maestru în metafizică „iar" Teologia mistică este cunoașterea cauzei creației, a Principiului acesteia, a

Raţiunii sale de a fi, a Sensului sau a finalităţii sale: este cunoaşterea Alfei ei Omegăi.[85]

Cu aceasta ne-am apropiat de filosofie întrucât şi ea urmăreşte, aproximativ, aceleaşi scopuri cum sunt cele enunţate mai sus; şi tot din acest motiv calea mistică de cunoaştere s-a manifestat şi în filosofie. În antichitate şi evul mediu metoda mistică apare în sisteme de gândire în care este, practic, imposibil să desparţi filosofia de religie. Exemplul lui Ploţin - care a infuenţat şi creştinismul - este edificator iar pentru evul mediu nu este nevoie de nici un exemplu pentru că filosofia şi teologia erau de nedespărţit.

Pentru filosofia modernă mistica a apărut ca urmare a convingerii că atât cunoaşterea raţională cât şi cea empirică au limite în descoperirea adevărurilor metafizice; ea se manifestă, deci, ca o cale superioară, privilegiată la căptul ei fiind ekstazul mistic.

Metoda mistică ar consta într-un elan interior al sufletului care în anume momente privilegiate, e poate descătuşa de temniţa corpului şi sălta în regiunile înalte ale izvoarelor existenţei, reuşind să contemple lumina adevărată şi supremă interzisă ochilor obişnuiţi. E vorba de un contact direct cu realitatea absolută întovărăşit de viziune superioare şi profunde.[86]

Este interesantă aprecierea - făcută de I. Petrovici - că misticismul s-ar apropia şi de raţionalism dar şi de empirism: de raţionalism întrucât renunţă la simţuri şi la comunicarea cu lumea exterioară iar de empirism întrucât nu urcă în regiunile superioare (la abstract, absolut) pe trepte logice, ca raţionalismul ci prin viziuni concrete, imediate cu ajutorul unui „ochi spiritual". Este un fel de *empirism supranatural*.

---

[85] Claode Tresmontant: *La mystique chretienne et l'avenir de l'homme*, Ed. du Seuil. 1975. p. 13-14.

[86] I. Petrovici. *op.cit.*. p. 27.

Pentru filosofia modernă, ilustrative ar fi operele lui Malebrache, Schelling şi Shopenhauer: în ele, însă, elementele mistice sunt dominate de cele raţionaliste. La Malebranche, chiar rezultatele experienţei mistice ar fi controlabile pe cale logică, raţională.

Pentru filosofia contemporană semnificativă - din acest punct de vedere - ar fi filosofia lui H. Bergson. Ea este cunoscută sub numele de *intuiţionism*, dar Petrovici aducea argumente convingătoare pentru a acredita teza că intuiţionismul bergsonian este o variantă modernă, cu modificări, a vechiului trunchi mistic. Aceasta este raţiunea pentru care nu mai analizez, separat, metoda zisă intuitivă. (A nu se confunda intuiţionismul lui Bergson cu intuiţionismul matematic de tipul lui Brouwer sau Heyting).

Aşa zisa *ştiinţă conceptuală* - termen prin care Bergson desemnează cunoaşterea prin simţuri (empirism) şi cunoaşterea raţională - nu este capabilă să ne conducă la adevăruri metafizice; ea ne dă doar *o cunoaştere exterioară* utilă doar să ne adapteze la mediu, să ne asigure supravieţuirea. Intelectul, care stă la baza ei, se foloseşte, pentru aceasta, de *spaţializare*, adică de proiectarea în spaţiu a fenomenelor pe care le trăim în sufletul nostru. Această ordonare a fenomenelor este foarte utilă întrucât putem determina - pe calea ei - unele sisteme de referinţă, separa lucrurile unele de altele, putem extrage unele raporturi repetabile şi constante etc., adică imobilizăm şi omogenizăm o realitate absolut mobilă în natura ei. Fără această spaţializare efectuată de intelect noi n-am putea face ştiinţă şi nici n-am putea acţiona eficient, dar tot ea ne îndepărtează de adevărul metafizic, de acea natură profundă a realităţii.

Curentele conceptualiste - empirismul şi raţionalismul - deformează, deci, realitatea prin intermediul noţiunilor, al conceptelor care - deşi utile practic - nu reflectă natura profundă a lumii.

Nici *timpul* impus de cunoaşterea ştiinţifică, intelectuală - conceput de Bergson, prin comparaţie cu spaţiul, ca o linie continuă, ca o succesiune în acelaşi ritm de momente identice asemănătoare cu punctele spaţiului - nu contribuie la cunoaşterea adevărului de tip metafizic.

Aşa încât trebuie să renunţăm la intelect, la conceptele lui care îngheaţă curgerea reală şi nesfârşită a fenomenelor, crează imobilizări artificiale în torentul fenomenelor reale şi să ne întoarcem în noi înşine. Acolo, în adâncul intimităţii noastre trebuie să trăim nealterate procesele noastre lăuntrice; numai intuiţia, adică trăirea pură a fenomenelor noastre sufleteşti, cufundarea în torentul pur, nealterat de concepte, al vieţii noastre interioare ne dă posibilitatea să pătrundem direcţia şi sensul realităţii, să descoperim adevărul în pura sa esenţialitate. Nu cunoaşterea ştiinţifică — empirică şi raţională - bazată pe intelect şi conceptele lui ci „datele imediate ale conştiinţei", viaţa noastră sufletească nealterată care se confundă cu „durata pură" poate deschide drum metafizicii spre adevărurile ce-i sunt proprii.

Prin renunţarea la spaţiul şi timpul exterioare, la concepte şi întoarcerea la intuiţie, la trăirea pură a fenomenelor sufleteşti, Bergson se încadrează în curentul larg al misticismului.

Există, fără îndoială, şi unele deosebiri între intuiţionismul bergsonian şi vechiul misticism dar la acestea ne-am referit deja în capitolul „Idei despre metodă în filosofia românească".

Este greu să se pronunţe cineva cu argumente convingătoare asupra valorii şi limitelor metodei mistice.

În ce priveşte mistica religioasă, există o dispută înverşunată între teologii şi misticii diferitelor religii, cu argumente şi contraargumente de-o parte şi de alta în care este foarte greu dacă nu imposibil să se descurce cineva.

Metodei mistice în filosofie i se pot aduce câteva critici îndreptăţite printre care cea mai importantă ar fi: cine garantează că ceea ce revelă intuiţia mistică este chiar absolutul? Oare nu e preferabilă cunoaşterea raţională (ştiinţifică ...) care, deşi relativă şi limitată la lumea fenomenală, ne dă totuşi oarecare putere şi control asupra realităţii?

Datele cunoaşterii raţionale sunt verificabile într-un fel sau altul şi sunt comunicabile pe când trăirea mistică este subiectivă, individuală şi incomunicabilă; iar dacă nu putem respinge valoarea intuiţiei atunci trebuie să arătăm că ea trebuie să pornească după cunoaşterea raţională, să-i urmeze şi nicidecum s-o preceadă şi s-o nege.

10. Metoda hermeneutică

Cuvântul „hermeneutică" circulă cu câteva sensuri. Într-un prim sens el desemnează ştiinţa şi arta interpretării textelor vechi - în special religioase - dar şi a unora mai noi dar dificile; prin extensiune, ea înseamnă şi rezultatul însuşi al interpretării. Este ceea ce s-a numit exegeză.

De acest prim sens - fără ca termenul însuşi să fi fost utilizat - se leagă şi opera lui Philon din Alexandria care, prin interpretarea alegorică a textelor Vechiului Testament, a încercat o apropiere între iudaism şi filosofia greacă.

Într-un al doilea sens, hermeneutica înseamnă ştiinţa sau metoda interpretării fenomenelor culturii spirituale, în general. Or, cultura spirituală este legată de limbaj, sau, mai general, de semne şi simboluri. De aceea, hermeneutica, în acest al doilea sens, apare ca o teorie a *decodificării* şi interpretării semnelor şi simbolurilor, a oricăror forme de expresie umană care semnifică ceva şi care, prin definiţie, sunt polivalente; ca atare, ea ar fi, pe scurt, o teorie şi o tehnică a disocierii semnificantului şi semnificatului acestor semne şi simboluri. Începutul ei, în acest al doilea sens, se leagă de opera lui Schleiermacher iar Dilthey a recomandat-o pentru ceea ce s-au numit „ştiinţele spiritului".

După cum vedem, hermeneutica, în ambele accepţiuni, caută sensul: în primul caz, al textelor vechi - mai ales religioase - al miturilor, iar în al doilea, al fenomenelor culturii spirituale, în general.

Ca metodă filosofică ea păstrează această orientare spre căutarea sensului.

Să ne gândim, de exemplu, la un text. Putem formula, legătura cu el, trei întrebări:

a) ce a spus autorul în text?

b) ce a gândit autorul scriind acel text?

c) există o adecvare între ceea ce el a spus şi a gândit cu acel text?

Primele două întrebări intră în componenţa unor discipline particulare precum şi în sfera hermeneuticii înţeleasă în accepţiunile amintite mai sus. Cea de a treia întrebare care trimite mai adânc, la sens, intră în sfera hermeneuticii ca metodă filosofică, metodă solidară cu o întreagă filosofie.

Această filosofie are la bază o premisă: orice activitate umană (practică, teoretică, sau cognitivă, în general) are întotdeauna un „prealabil" care-i conferă sensul; descifrarea acestui sens implică, în mod necesar, o analiză a acestui „prealabil" pentru a descifra sensul (acţiunii sau textului, sau al oricărei prestaţii umane).

Acest prealabil este acel ansamblu de date particulare care alcătuiesc fundalul sau contextul în care apare acţiunea sau textul şi el trebuie reconstituit (pentru a găsi sensul); deci, pentru a reconstitui fundalul trebuie căutate acele date particulare dar ele nu pot fi găsite şi înregistrate fără a angaja „întregul", ansamblu care le cuprinde, adică fără a apela la un sens ce urmează abia să fie stabilit. Acesta este celebrul cerc *hermeneutic* care nu este unul vicios. Toate nivelele cunoaşterii conţin acest cerc după cum el poate fi regăsit în planul foarte general al relaţiei dintre conştiinţa de sine a omului şi cunoaşterea lumii de către om: anume, orice cunoaştere - inclusiv cea „obiectivă", ştiinţifică anagajează tacit o conştiinţă de sine, după conştiinţa de sine - trimite, în mod necesar, la o formă de cunoaştere şi astfel, cercul se închide.

Nu este vorba, cum spuneam, de un cerc vicios întrucât există un sistem de referinţă fundamental şi acesta este omul (şi limba lui). Heidegger este reprezentantul tipic al unei ontologii centrată pe om (Dasein) care susţine că, în fond, numai omul „există" celelalte capătă „existenţa", „calitatea de a fi înăuntrul unei lumi" doar în măsura în care omul se raportează la ele: altfel ele sunt „lipsite

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

de lume” (Weltlos) - cum ar fi piatra sau scaunul - sau „sărace în privinţa lumii”(Weltam) - cum sunt animalele şi plantele.

Deci, chiar dacă există un cerc el are un centru şi acesta este generator de sens, face ca cercul hemeneutic să nu fie unul vicios; comprehesiunea (înţelegerea) nu este o trăsătură oarecare a omului ci una dintre „existenţialii” adică una dintre însuşirile de Fiinţă ale Dasein-ului, un mod de a fi al acestuia.

Metoda hermeneutică în filosofie a fost teoretizată de Hans Gadamer („Adevăr şi metodă” = „Wahrheit und methode”; Tubingen 1965) iar pentru fenomenele culturii, în general, de Paul Ricoeur („Despre interpretare”, 1965).

PARTEA a - III - a

CAPITOLUL I

ARGUMENTAREA FILOSOFICĂ

A.1. Argumentare şi demonstraţie

Am amintit în capitolul privind specificul filosofiei că o deosebire importantă între filosofie şi ştiinţă, se află în căile utilizate de cele două forme de cunoaştere pentru descoperirea adevărului: în timp ce ştiinţa foloseşte *demonstraţia*, filosofia apelează mai ales la *argumentare*. Sursa acestei deosebiri se află în însăşi complexitatea fiinţei umane; dacă acceptarea unui adevăr din ştiinţă pune numai probleme de gândire pură, antrenând doar nivelul raţional al fiinţei noastre, adeziunea la o filosofie sau alta este legată - fără îndoială - şi de gândire, de consecvenţa logică dar şi de convingeri, interese, atitudini, aşteptări, idealuri, valori toate acestea având o evidentă încărcătură subiectivă.

Există azi o teorie generală a argumentării dar şi o literatuă relativ vastă privind specificul argumentării în filosofie. De aceea o iniţiere în filosofie cum se doreşte a fi cursul de faţă nu poate evita prezentarea câtorva probleme privind argumentarea, deosebirea dintre argumentare şi demonstraţie, specificul argumentării filosofice precum şi chestiunea - destul de spinoasă - a raportului filosofiei cu retorica.

Revenim, aşadar, la problema argumentării în filosofie.

Orice discurs este o comunicare cu pretenţii de validitate iar între aceste pretenţii cele mai importante sunt cele de *adevăr* (discursul teoretic) şi de *justeţe* (discursul practic). De asemenea, în orice dicurs - inclusiv în cel filosofic - se întemeiază sau se respinge pretenţia de adevăr sau de justeţe a unor propoziţii, afirmaţii, teze etc. Orice discurs, aşadar, întemeiază iar prin întemeiere se înţelege operaţia prin care se invocă şi se selectează temeiuri

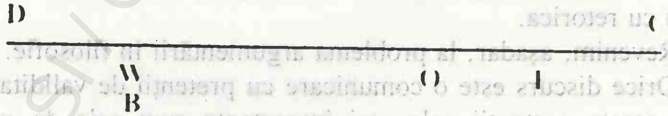
BUCHAREST CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ale propozițiilor și se pun în legătură cu acestea. Există mai multe tipuri de temeiuri (cauzale, logice, psihologice etc.) dar orice intemeiere se realizează în două forme fundamentale: *demonstrația* și *argumentarea*. Ele sunt concepte distincte iar deosebirea dintre ele se află în modalitatea derivării tezei de întemeiat din probele luate ca temeiuri (în filosofie este vorba de temeiuri logice).

Demonstrația desemnează o operație mentală care stabilește adevărul unei propoziții (teze) în mod deductiv: de exemplu, în algebră sau geometrie demonstrația leagă o propoziție de alte propoziții, evidente - cunoscute ca adevărate - organizându-le într-un ansamblu prin intermediul unei linii necesare. Modalitatea derivării tezei din probe este modalitatea *necesar*. De exemplu, se va demonstra, mergând pe această linie deductiv - necesară că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte.

Argumentarea desemnează un ansamblu de procedee oratorice utilizate pentru a face să fie admisă o teză. Ea urmărește să obțină adeziunea spiritelor cărora li se adresează. Ea poate conține și elemente de evidență și necesitate dar stabilirea concluziei (a tezei) nu depinde doar de necesitatea logic-formală ci și de unele premise prealabile, tacite precum și de unele condiții pragmatice. Argumentarea se referă nu atât la adevăr cât și la verosimil (credibil) și operează în direcția unui auditoriu.

Stephen Toulmin propune următoarea structură logică a argumentării:



D = date (data)
C = concluzia (teza de argumentat)
W = justificare (warant)
B = temei (backing)

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

O = operator modal
E = condiţii de exceptare

Iată un exemplu care poate ilustra această structură:
„Corpurile aflate în aer cad (C)
Corpurile sunt grele (D)
Un corp greu cade (W)
Orice corp greu aflat în aer cade în virtutea legii gravitaţiei (B)
În mod necesar (O)
Se exceptează situaţia în care este susţinut de o forţă oarecare (E)"[87]

În principiu, orice argumentare conţinută într-un discurs teoretic ar trebui să aibă această structură; în realitate, în multe cazuri lipsesc unele din elementele acestei structuri.

2. *Există o argumentare specifică filosofiei?*

Este greu de dat un răspuns decisiv la o asemenea întrebare. Deocamdată voi arăta că este mai uşor de răspuns la o problemă pusă oarecum invers: de ce filosofia apelează mai mult la argumentare decât la demonstraţie? un răspuns se află la începutul capitolului dar trebuie să mergem mai la adâncime.

Astfel, se ştie că filosofia manipulează principii; or, întemeierea principiilor nu se poate face deductiv întrucât ele sunt legi de maximă generalitate. Principiile pot funcţiona doar ca premise.

Unii susţin că reducerea la absurd (reductio ad absurdum) - folosită deseori şi cu succes în filosofie - ar fi o cale ce aparţine decuţiei dar se ştie că există propoziţii ale căror negaţii sunt absurde dar pot fi şi ele însele absurde.

---

[87] S. Taulmin: ***Der Gebrauch von Argumenten Scriptar***. Kronberg, 1975 Apud Andrei Marga: ***op.cit.***, p. 124.

Apoi, istoria (originea) conceptelor ştiinţifice şi filosofice nu este aceeaşi şi, de aceea, nici utilizarea lor în efortul de întemeiere nu poate fi aceeaşi. Astfel, fizica - de exemplu - şi-a creat un limbaj „artificial" pentru a exprima cu mare precizie stări de lucruri în timp ce filosofia are multe concepte provenite din limbajul natural şi care păstrează încărcătura originară. De unde rezultă că limbajul filosofic conţine ceva mai mult decât cunoaşterea şi aceasta chiar la nivelul conceptului *ceea* ce are consecinţe importante asupra discursului şi întemeierii. Gadamer pune punctul pe i atunci când arată că pentru a lămuri „logica filosofiei" este necesară o „istorie a conceptului".

> *Ceea ce are de prestat istoria conceptului constă tocmai să facă drumul de la cuvânt la concept şi înapoi şi să-l menţină accesibil. Prin aceasta se contribuie la a arăta cum s-au produs semnificaţiile conceptului.*[88]

Şi nu este vorba de unul sau câteva concepte, ci de majoritatea conceptelor filosofiei şi de aceea „istoria conceptului" nu este una a celui izolat ci este, de fapt, istoria unei întregi „conceptualităţi manifestă în concepte", concepte care se sprijină reciproc şi care, împreună şi fiecare în parte, conţin ceva în plus faţă de conceptul ştiinţific, ceva ce nu se poate supune şi scapă preciziei: conceptul filosofic angajează un „orizont al realităţii", conţine un reziduu din direcţia limbajului natural ca şi sedimente istorice greu de decelat. De aceea întemeierea în cadrul discursului filosofic rareori va îmbrăca forma demonstraţiei stricte ci mai mult pe cea a argumentării.

Revin la întrebarea pusă la început: există o argumentare specifică filosofiei şi respectiv, argumente specific filosofice?

---

[88] Hans Georg Gadamer, ***Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Pholosophie, (Istoria conceptului şi limbajul filosofiei).*** Westdeucher Verlag, Opladen, 1971, p. 9.

Unii autori răspund afirmativ apelând la o comparaţie între cunoaşterea comună şi cea filosofică: în timp ce în cadrul primeia se acceptă numeroase presupoziţii ca adevăruri tacite, ce nu mai trebuie demonstrate, întemeiate sau justificare în filosofie totul este supus discuţiei, demonstraţiei şi justificării.

Dar această deosebire - reală de altfel - nu dovedeşte că filosofia ar dispune de o argumentare şi de argumente specifice: argumentare întâlnim şi în artă şi în religie şi în multe alte domenii ale creaţiei spirituale fără a putea delimita specificul ei pentru fiecare domeniu în parte.

În mod normal - aş zice - un adversar înverşunat al tezei argumentării specific filosofice este pozitivismul logic. Premisele lui generale îl obligă să respingă de la început şi în mod radical teza existenţei de argumente filosofice. Proba invocată de ei este aceea că orice argumentare este mai mult sau mai puţin convingătoare pentru spiritul nostru, impunându-i cu o anumită forţă acceptarea sau respingerea unei teze: or, argumentele filosofice nu constrâng în nici un fel, filosofia apelează la intuiţii pentru a formula teze ce trimit la universal, la Absolut, la profunzimea lumii şi de aceea argumentele filosofice nu pot fi deductive în sensul propriu al cuvântului; nefiind deductive nu pot fi nici stringente, adică nu pot constrânge iar dacă-i aşa nici nu sunt argumente propriu-zise. Dar nici pozitiviştii nu pot nega o anumită tărie acestor pseudo-argumente filosofice.

Şi totuşi, nu putem nega existenţa unor argumente convingătoare şi în filosofie. Să ne amintim de argumentul lui Socrate împotriva lui Protagoras. Aceasta din urmă afirma că opiniile tuturor oamenilor sunt adevărate. Dacă-i aşa, replica Socrate, atunci rezultă că sunt adevărate şi opiniile acelora care susţin că afirmaţia lui Protagoras este falsă (Platon = Teetetos).

Este o demonstraţie clasică prin reducere la absurd ceea ce i-a determinat pe unii autori să susţină că în filosofie există chiar demonstraţii cu aceeaşi structură formală ca în matematică. Eu aş zice, mai degrabă, că există argumente constrângătoare şi în filosofie care, de cele mai multe ori, se bazează pe procedeul reducerii la absurd. Dar acest procedeu este utilizat şi în alte forme de cunoaştere şi deci, iarăşi nu putem afirma că în filosofie ar exista o argumentare specifică.

Şi totuşi autorii mai recenţi susţin că în filosofie există argumentări specifice; acest specific, însă, nu se găseşte la nivelul modului de inferare a unei propoziţii din alta (sau altele), adică în structura formală a inferenţelor ci la nivele mai profunde ce ţin de însăşi structura spiritului uman şi de acordul tacit între cel ce argumentează şi cel ce acceptă argumentul.

Reinhard Lauth determină în felul următr structura internă a argumentului filosofic, arătând că:

a) argumentele filosofice nu sunt produse spontane ale spiritului ci „produse ale puterii de judecare deplin conştientă şi liberă în concretizarea ei";
b) orice astfel de argument realizează „o sinteză fundamentală" (Grundsynthesis) de elemente ce angajează spiritul celui ce acceptă argumentul, dar nu se reduce la această sinteză. El are şi elemente obiective ce-l fac accesibil unei abordări pe linia adevărului şi validităţii;
c) există o „funcţie constitutoare a voinţei în argumentare"[89]

iar această funcţie determină aspectul logic formal al unui argument filosofic.

Să luăm un exemplu: David Hume afirma că inducţia nu se poate întemeia pe experienţă. Argument: nici o experienţă, oricât de întinsă ar fi nu poate acoperi (enumera) toate cazurile posibile astfel încât nu putem şti dacă nu va apare, vreodată, un caz derivat care să infirme propoziţia generală de tip inductiv. Este limpede că acest argument nu este de tip matematic şi nici de tipul ştiinţelor empirice; el pleacă de la acordul tacit al celor două părţi (cel ce

---

[89] R. Lath. *Theorie des Philosiphischen Argumente*. New York. 1979. p.81. Apud: A. Marga. *op.cit.*. p. 138-139.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

argumentează şi cel ce acceptă argumentul), adică, al unor spirite „deplin conştiente" că experienţa umană este fatalmente limitată. Nu se poate nega că în ultimul timp se crede că, chiar propoziţiile axiologice (judecăţile de valoare), atât de frecvente în filosofie, pot fi formalizare într-o anumită măsură şi deci se poate ajunge la argumentarea lor. Să ne amintim că în schema lui Toulmin a argumentării apar W şi B care reprezintă evaluări.

Putem fi de acord că se poate vorbi de o argumentare specific filosofică dar problema rămâne, totuşi, deschisă.

B. Diferite tipuri de argumente

Indiferent dacă există sau nu o argumentare specifică filosofiei rămâne indubitabil faptul că în operele filosofice întâlnim numeroase tipuri de argumente; cunoaşterea unor tipuri mai importante dintre acestea este utilă studenţilor atât pentru înţelegerea şi explicarea unor texte filosofice dar şi pentru o eventuală elaborare de către ei înşişi a unui text sau a unei dizertaţii.

1. Argumente de succesiune sau de coexistenţă

Aceste argumente fac apel la relaţiile de succesiune sau de *coexistenţă*. În sfera relaţiilor de succesiune linia cauzală (legătura cauză-efect) joacă un rol esenţial. Argumentarea se va îndrepta, în acest caz, spre cercetarea şi invocarea cauzelor sau a efectelor.

Argumentele care fac apel la legăturile cauzale au o mare forţă de convingere întrucât cauzalitatea a fost şi este considerată una din relaţiile cele mai generale ale lumii. Termenii invocaţi şi confruntaţi în acest tip de argument se situează, în general, pe acelaşi plan fenomenal.

Dimpotrivă, în legăturile de coexistenţă realităţile sunt de nivel inegal şi un termen al realităţii pare mai fundamental şi mai explicativ decât celălalt. Acest tip de argument apare foarte frecvent în filosofie cum ar fi, de exemplu, cel bazat pe relaţia conţinut-formă, esenţă-manifestări etc. Să ne amintim, de exemplu, de relaţia invocată de Platon, între esenţa pură a frumosului şi manifestarea ei în lucrurile frumoase.

2. Argumente care recurg la exemplu sau la derivatele sale

a) *Se întâlnesc frecvent în filosofie şi constau în întemeierea unei teze sau a unei demonstraţii prin recursul la un caz particular, singular.*

Acest tip de argument nu poate avea un rol important în filosofie deşi, repet, el este folosit destul de des. Exemplul (particular) nu poate constitui, în filosofie, o probă şi de aceea o demonstraţie sau o argumentare cât de cât riguroase nu se pot întemeia pe el; exemplul poate doar întări o demonstraţie sau o argumentare şi de aceea nu este inutil. A confunda argumentarea ca atare cu recursul la un eveniment empiric înseamnă a face o gravă eroare logică dar şi retorică, deşi recurgerea la exemplu poate avea, uneori, efect persuasiv, îndeosebi într-o confruntare verbală şi mai puţin într-un text. În sfera argumentării filosofice, într-o doctrină sau chiar într-o discuţie filosofică exemplul (cazul particular) doar va ilustra regula mai înainte probată sau va preciza un concept. În „Fundamentele metafizice ale moralei" Kant subliniază că în nici un caz recursul la un caz particular nu va putea constitui un punct de plecare. Exemplul face doar să cadă sub intuiţie, ceea ce a fost enunţat anterior într-un mod apriori. Dar exemplul trebuie apreciat întotdeauna în raport cu legea, cu regula.

Desigur, în raport cu o anumită teză, mai multe exemple sunt mai bune decât unul sau mai puţin dar oricâte exemple s-ar invoca ele nu pot întemeia ci doar ilustra sau sprijini teza în discuţie.

b) *Argumentul autorităţii*

Este recurgerea la citate, la spusele semnificative sau considerate ca atare ale unui autor sau altuia.

Este des utilizat în argumentarea filosofică (şi nu numai) dar utilitatea lui poate fi oricând contestată. El nu se înscrie pe linia unei demonstraţii sau argumentări riguroase ci, se bazează mai mult pe forţa de persuasiune pe care par să o aibă (şi chiar o au) anumite enunţuri şi spuse ale unor gânditori celebri.

Argumentul autorităţii este o variantă a argumentului prin exemplu şi foloseşte mai mult pentru a persuada decât pentru a convinge. Descartes îl respinge opunându-i evidenţa şi claritatea iar, după el, îl resping toţi raţionaliştii.

Un tip înrudit cu argumentarea prin exemplu şi argumentul autorităţii este *Formula*. Ea este „o expresie scurtă care ni se impune datorită formei sale dar şi vechimii şi anonimatului său”.(x)

Recursul la aceste formule filosofice, fără a constitui o argumentare veritabilă, se poate insera în retorica exerciţiului filosofic. Să ne gândim, de exemplu, la diferite tipuri de aforisme sau la formule memorabile a căror paternitate a fost uitată. Deseori, o asemenea formulă încheie în mod fericit o lucrare, concentrează semnificativ conţinutul ei şi de aceea, stundeţii care vor alcătui un referat, o dizertaţie etc. sunt invitaţi să se folosească, la locul şi timpul potrivit - fără a face abuz - şi de asemenea formule.

3. *Argumentele de tip deductiv*

Categoriile de argumente amintite până acum sunt mai mult de tip inductiv şi ele domină în filosofie. Dar în filosofie pot fi folosite şi argumente de tip deductiv - deşi într-o mai mică măsură. Silogismul şi entimema (forma prescurtată a silogismului) sunt instrumente logice frecvent utilizate (de exemplu: Gândesc, deci exist etc.); în orice caz în filosofie nu avem aproape niciodată o (deducţie) pură ci doar forme înrudite. Pentru acest tip de argumente este necesar un studiu atent al logicii formale.

Desigur, până aici a fost vorba de tipuri foarte generale de argumente, tipuri în care pot fi incluse toate argumentele - de o uriaşă varietate - ce pot fi găsite în marile opere ale istoriei filosofice.

(x) O. Reboul. *La Rethorique*. P.U.F.. Paris. pp.68-69.

În realitate, pot exista mai multe clasificări ale argumentelor în funcţie de criteriul adoptat.

Astfel, dacă acceptăm drept criteriu *domeniul reflecţiei filosofice* putem distinge între:argumente ale ontologiei, gnoseologiei, logicii, axiologiei, praxiologiei etc.

Unii consideră - aşa cum am mai arătat, de altfel - că argumentul caracteistic, dominant al filosofiei ar fi *reductio ad absurdum* - reducerea la absurd care ar avea două forme:

- *forma slabă*: se dovedeşte adevărul unui enunţ prin aceea că din negarea sa se deduc consecinţe ce contrazic axiomele (ca de exemplu, la Euclid);

- *forma tare*: se arată că dintr-un enunţ se derivă consecinţe incompatibile cu enunţul însuşi sau între ele.

O clasificare mai modernă a argumentelor filosofice care tinde să ia în considerare în mai mare măsură practica efectivă a argumentărilor filosofice, adică să acopere şi să ordoneze majoritatea tipurilor de argumente utilizate în întreaga istorie a filosofiei este cea după *criteriul experienţei luată în considerare.*

Nu este vorba de experienţa în sens empiric ci de una mai generală care include şi sfera activităţii raţionale. De exemplu, argumentele lui Zenon din Eleea din celebrele lui aporii nu trimiteau la vreo constatare senzorială sau la vreo experienţă empirică, în general, ci se sprijineau pe experienţa logicii pure.

Astfel încât, în baza criteriului enunţat mai sus s-ar putea ordona argumentele filosofice în felul următor:

a) *Argumente ale logicii pure.* Sunt argumente care funcţionează doar în virtutea unor pure raporturi logice. În „Metafizica" Aristotel combate o teză a scepticilor în felul următor:

> *Căci cel care afirmă că totul este adevărat dă putere de adevăr şi contrariului afirmaţiei sale, de unde reiese că şi afirmaţia sa este adevărată. Căci afirmaţia contrară nu admite*

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

că a sa ar fi adevărată. Iar cel care afirmă că totul e fals declară că şi afirmaţia sa e falsă.[91]

Parmenide, pentru negarea nonexistenţei, a naşterii şi pierii foloseşte argumente de acest tip, ca şi Hegel pentru negarea principiului terţului exclus. De exemplu, principiul spune că „sau A sau non-A", iar Hegel pretinde că din însăşi formularea principiului există terţul. Asemenea argumente au fost şi rămân puternice în filosofie.

b) *Argumentele logic-realiste.* Ele se bazează pe stările de lucruri date şi invocă aceste stări, dar şi pe asumarea anumitor principii mai puţin scoase în evidenţă (implicite, latente). Când Aristotel admite „primul motor" el invocă o stare de lucruri - lanţul cauzal - iar principiul asumat este cel al imposibilităţii seriei cauzale infinite. Este limpede că argumentul depinde de acceptarea acestui principiu.

Argumentele logico-realiste luate din ştiinţă evită într-o mai mare măsură asumarea unor asemenea principii. De exemplu, teza Universului instabil, evolutiv se bazează pe interpretarea deplasării spre roşu în spectrul stelelor ca „efect Doppler-Fiseau"; deci galaxiile se îndepărtează cu o viteză proporţională cu distanţa. Acceptarea acestui argument nu mai presupune asumarea, în subtext, a unui principiu etc.

Dar nici argumentarea pe baza datelor observaţionale sau experimentale nu este independetă total de anumite premise teoretice. De exemplu, Steven Weinberg în concepţia sa cosmogonică (teoria Bing-Bang-ului) pleacă de la „principiul cosmologic" după care structura universului, la scară mare, este omogenă şi izotropă, ceea ce depăşeşte, evident, observaţia şi experienţa.

c) *Argumente ale praxisului.* Sunt argumente care apelează la consecinţele practice ale concepţiilor filosofice. Pe baza lor se poate susţine valoarea unei filosofii sau lipsa de valoare a alteia.

---

[91] Apud: A. Marga, *op.cit.*, p. 152.

Ele se bazează pe ideea că o concepţie se apropie mai mult de adevăr dacă are consecinţe utile în practica socială şi a vieţii oamenilor, în general. Am mai arătat că asemenea argumente pot fi utile şi în aprecierea unei filosofii, în tranşarea între filosofii rivale.

Nu trebuie, însă, să abuzăm de acest tip de argumente întrucât există unele pericole cum ar fi, de exemplu, luarea în considerare doar a unor consecinţe lăsând la o parte altele care pot fi mai grave sau luarea în seamă doar a consecinţelor pentru istoria generală şi ignorarea celor relevante pentru individ sau colectivităţile mici.

d) *Argumente ale experienţei transcendentale*. Sunt argumente utilizate, mai ales, de Kant dar şi de alţii: Descartes, Husserl, Peirce, Habermas. Pentru a explica posibilitatea judecăţilor sintetice apriori şi, în general, a legăturilor în cunoaştere Kant invocă existenţa acelor forme apriori ale sensibilităţii - spaţiul şi timpul - şi categoriilor pure apriori ale intelectului care, la rândul lor, n-ar fi posibile fără unitatea transcendentală a conştiinţei de sine.

Husserl, la rândul său, crede că o condiţie sine qua non a posibilităţii experienţei este unitatea conştiinţei organizate în jurul „intenţionalităţii".

Chiar şi concluzia carteziană a existenţei mele ca fiinţă cugetătoare se bazează pe un argument transcendental: dubito, ergo cogito; cogito, ergo sum; ca să mă pot îndoi trebuie să cuget, deci cugetarea este condiţia transcendentală a îndoielii iar ca să cuget trebuie să exist, deci condiţia transcendentală este să exist.

În esenţă, argumentele transcendentale sunt acelea care invocă, pentru a dovedi ceva, condiţiile posibilităţii unei experienţe cu valabilitae intersubiectivă.

e) *Argumente ale experienţei istorice*. Sunt acele argumente care invocă istoria - perspectiva istorică, în general - pentru a justifica sau combate o teză filosofică.

Sunt argumentele preferate ale lui Hegel. Să amintim doar cum a folosit el un asemenea argument împotriva lui Kant. Acesta afirmă teza că nu putem analiza şi înţelege cunoaşterea (procesul cunoaşterii) înainte de a analiza („critica") facultatea de cunoaştere. Or Hegel, arată că I. Kant inversează lucrurile; el vrea să cunoască facultatea de cunoaştere înainte ca aceasta să se desfăşoare efectiv în istorie, ca rezultat. Este ca şi cum ai vrea să înoţi înainte de a intra în apă.

Acest argument - după cum observaţi - nu invocă vreun eveniment istoric concret ci acuză doar o inversiune a Succesiunii temporale - istorice, în sens larg - între facultatea de cunoaştere şi cunoaşterea efectivă, ca manifestare a acestei facultăţi în timp.

În mod similar, Hegel atacă concepţia lui Kant despre ştiinţă ca ceva închegat imuabil aducând argumentul că ştiinţa trebuie privită ca *ceva în mers*, ca proces, iar adevărul apare doar la capătul (?) acestui proces pentru că el este *sistemul desfăşurat al întregului*. Nimic nu este desăvârşit la începutul său ci la capătul desfăşurării sale. Şi, în general, credea Hegel, nu trebuie să plecăm de la structuri ce par necondiţionate spre manifestarea lor în timp ci oarecum invers pentru că doar perspectiva istorică ne ajută să identificăm geneza şi necesitatea acelor lucrări.

Desigur, perspectiva istorică nu trebuie supraestimată astfel încât azi ea se combină cu cea care pleacă de la constantele naturii umane, ale societăţii şi ale lumii, în general.

f) *Argumente ale experienţei existenţiale*. Când am vorbit despre originea filosofiei între cauzele care-l împing, permanent, pe om spre filosofie, am numit aşa zisele „situaţii limită" precum şi eşecul pe care-l suferă omul în confruntarea cu ele. Argumentele experienţei existenţiale îşi trag forţa tocmai din invocarea acestei confruntări a individului cu aceste date invariante ale condiţiei sale în lume. Astfel logica triumfalistă a istoricismului hegelian a fost aspru criticată de Kierkegaard tocmai pe baza unor asemenea argumente. Sinteza contrariilor, adică identificarea finală a obiectivităţii cu subiectivitatea, pe care Hegel o susţine este posibilă doar dacă omul îşi depăşeşte propria condiţie, adică dacă trece de situaţiile limită. Or, acest lucru nu este posibil.

g) *Argumentul lingvistic*. Se bazează pe interpretarea, deseori etimologică, a cuvintelor importante ale unei concepţii filosifce. De exemplu, Carnap respinge concepţia lui Heidegger asupra neantului (nimicului) pe care acesta îl consideră necesar pentru înţelegerea

Fiinţei, printr-o analiză de tip lingvistic. Termenul de „neant” arată Carnap nu poate fi folosit niciodată cu referire la obiecte şi, deci, nici la Fiinţă. De exemplu, putem spune cu sens: „afară nu este nimic” dar este lipsit de sens să spunem „afară este nimicul” ca şi cum „nimicul” ar desemna un obiect, pe când de fapt, el nu poate desemna aşa ceva.

C. *Amploarea şi forţa argumentelor*

Un curs de introducere în filosofie cum este cel de faţă trebuie să informeze asupra unora din marile probleme ale filosofiei, începând cu conceptul însuşi de filosofie, specificul acesteia în ansamblul formelor de cunoaştere, metodele mai importante etc. Dar el trebuie să cuprindă - măcar sumar - unele indicaţii necesare studentului atunci când el însuşi va încerca să întocmească un referat, o dizertaţie sau un discurs pe o temă filosofică.

De aceea problema amplorii şi forţei argumentelor conţine mai mult consideraţii cu valoare de recomandări pentru o eventuală lucrare elaborată de student.

Am văzut că registrul argumentelor utilizate în filosofie nu este deloc restrâns; argumentele sunt numeroase şi variate. De aceea cititorul de filosofie ca şi scriitorul de filosofie se vor găsi confruntaţi cu problema dificilă a amplorii argumentaţiei şi evaluării forţei argumentelor.. În domeniul demonstraţiei problema amplorii nu se pune sau se pune într-o măsură mult mai mică. Acolo drumul cel mai scurt este şi cel mai elegant.

În sfera argumentării lucrurile sunt mult mai dificile. S-ar părea că un raţionament va fi mai convingător cu cât va conţine mai multe argumente dar în realitate argumentele prea numeroase duc la discursul lung şi la o amploare excesivă a argumentării. Pericolele acestei amplori nu trebuie subestimate şi există o serie întreagă de motive filosofice, psihologice, logice şi retorice care ne îndeamnă să evităm înmulţirea excesivă a argumentelor.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Înainte de toate, în toate lucrurile şi nu numai în filosofie trebuie respectat acel *méden agan* al grecilor, adică „nimic în plus" faţă de ceea ce este necesar. Este regula „justei măsuri"; principiul evitării redundanţei, a încărcăturii inutile care poate deveni şi dăunătoare.

Încă Platon îi atribuie lui Prodicos cuvintele: Eu sunt singurul care a descoperit ce fel de discursuri reclamă Artele: nici lungi, nici scurte ci doar pe cele de o mărime potrivită (justă). Este un avertisment pe care studenţii trebuie să-l ia în seamă atunci când elaborează o lucrare, o dizertaţie etc.

Perelman în **Traité de l'argumentation** (pp.640) arată că, din punct de vedere psihologic, un număr excesiv de argumente duce la scăderea sau dispariţia încrederii în oricare dintre ele nemaivorbind de faptul că acest exces poate depăşi răbdarea şi provoca plictiseală auditoriului sau cititorului.

De aceea se pune aproape întotdeauna problema alegerii argumentelor, a tranşării între argumente asemănătoare sau care par astfel; criteriul ar fi, în mod firesc, forţa lor. Trebuie să se ţină cont, de asemenea şi de calitatea auditoriului/cititorilor.

În orice caz, argumentarea originală are o forţă superioară în raport cu discursul uzat prin repetare, cu clişeele şi locurile comune; în al doilea rând, forţa argumentării este adesea dependentă de stăpânirea tehnicilor retorice, a figurilor retorice - despre care vom vorbi în capitolul următor. Aplicând acea *lex minimi*, legea (principiul) mai puţinului, refuzând excesul redactorul sau oratorul vor spori forţa argumentelor lor.

În sfârşit, puterea argumentelor este dependentă şi de ordinea lor în discurs. Dacă definim ordinea ca înlănţuire a propoziţiilor şi ideilor în sânul argumentării, ca succesiune a argumentelor vom observa că acest argument joacă un rol foarte important, uneori esenţial.

Această ordine nu ţine numai de logică ci şi de retorică, ea nu vizează numai adevărul - deşi acesta contează în primul rând - ci şi persuadarea auditoriului cititorilor, obţinerea adeziunii lor.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Se consideră, de mai mult timp, că există trei ordini ale argumentelor într-un discurs: ordinea forţei descrescătoare, ordinea forţei crescătoare şi ordinea homerică sau nestoriană. În prima se începe cu argumentele mai puternice şi se termină cu cele mai slabe, în a doua se procedează invers iar în a treia se începe şi se termină discursul cu argumentele cele mai tari. A treia ordine se numeşte aşa pentru că Homer, în Iliada, ne povesteşte că Nestor, unul din comandanţii aheilor, renumit pentru înţelepciunea sa, a plasat, într-o bătălie, la mijloc trupele cele mai puţin sigure iar cele mai puternice pe flancuri.

Fără îndoială că, în ultimă instanţă, această ordine retorică trebuie subordonată ordinii filosofice sau carteziene care urmăreşte în primul rând adevărul şi care procedează conform regulilor din „Discursul" lui Descartes, mai ales după regula înaintării gândirii de la simplu la complex. Cel ce elaborează, însă, o lucrare de filosofie sau face o expunere în domeniu - în primul rând stundeţii - trebuie să ţină seama şi de aceste consideraţii privind amploarea şi forţa argumentării.

CAPITOLUL II

FILOSOFIE ŞI RETORICĂ

1. De ce retorica este necesară filosofiei?

Încă de mai multă vreme, din raţiuni care ţin de o utilizare inadecvată, retorica este considerată ca o tehnică generatoare de iluzii, ca o artă a aparenţei, a bunei vorbiri, a manipulării cuvintelor dar şi a auditoriului în scopuri persuasive şi nu pentru descoperirea adevărului. Însuşi termenul de „retor" are, adesea, un sens peiorativ, mai ales în limbajul curent: noi calificăm drept retor pe oratorul care sacrifică adevărul pentru arta discursului, preferă persuasiunea în detrimentul convingerii raţionale.

În realitate, lucrurile nu stau deloc aşa. Am arătat deja că discursul filosofic se bazează mai puţin pe demonstraţie riguroasă şi mai mult pe argumentare, dar orice argumentare se înscrie într-un travaliu retoric. Din raţiuni complexe care ţin de însăşi complexitatea fiinţei umane, în filosofie nu contează numai ce spui ci şi cum spui, nu numai adevărul ci şi *modul* în care îl expui. Arta bunei exprimări este necesară filosofiei atâta timp cât ea nu poate şi nu va putea folosi limbajul formalizat. Această artă trimite la *strategii de persuasiune*, la figuri retorice, la metafore şi alegorii diverse atât de numeroase şi răspândite în tot spaţiul filosofic. Nici un student nu poate să le ignore dacă vrea să înţeleagă şi să explice adecvat marile texte din istoria filosofiei sau când el însuşi vrea să elaboreze un text.

A convinge şi a persuada

Argumentarea filosofică se exercită, întotdeauna, în direcţia unui auditoriu, virtual universal, dar aceasta nu înseamnă - aşa cum am mai arătat - că ea operează numai şi numai în sfera evidenţei raţionale. exerciţiul filosofic urmează şi căile demonstrative şi deductive dar el operează şi în sfera *verosimilului* şi *probabilului*, adică în sfera a ceea ce este întemeiat pe raţiuni valabile dar lasă să subziste şi o anumită marjă de eroare; cu alte cuvinte, argumentarea filosofică nu repudiază opinia mai mult sau mai puţin plauzibilă dar demnă de a fi admisă. Kant însuşi definea opinia ca „o credinţă care are conştiinţa de a fi insuficientă atât subiectiv cât şi obiectiv".

Dacă deducţia este un orizont important al exerciţiului filosofic, credinţa şi opinia verosimilă sunt, de asemenea, prezente şi trebuie structurate printr-o argumentare bine condusă. De aici rezultă că trebuie făcut apel nu numai la gândirea obiectivă ci şi la arta persuasiunii. Persuasiunea se deosebeşte de convingere după cum arta de a convinge se distinge de arta de a persuada. În **„Despre arta de convingere"** B. Pascal face explicită această deosebire: a convinge înseamnă a obţine de la cineva recunoaşterea adevărului cu ajutorul probelor pur raţionale. Or, în filosofie verosimilul constituie un câmp de reflexie privilegiat. Cine, deci, va vorbi despre Dumnezeu şi suflet în termeni de pură raţionalitate? Trebuie, aşadar, să convingi dar să şi persuadezi, trebuie vizată o adeziune completă, raţională dar şi afectivă a auditoriului. Pentru a convinge noi vorbim spiritului şi intelectului dar pentru a persuada, noi vizăm persoana totală.

Arta de a persuada apare ca latură necesară a argumentării filosofice. Bineînţeles că şi în filosofie spiritul primează, argumentarea se adresează în primul rând spiritului şi inteligenţei dar pentru a căpăta o putere superioară de convingere ea trebuie să se adreseze şi *voinţei*, *să intereseze* şi *să placă*; trebuie luată în seamă şi *raţiunea inimii*.

Or, acest lucru ţine de retorică şi trebuie să renunţăm a vedea în ea o artă a discursului specios care induce abil în eroare pe celălalt; aceasta este o caricatură a adevăratei retorici care, azi, este reabilitată.

Putem astfel caracteriza retorica drept o artă a bunei vorbiri şi a bunei exprimări, o artă a derulării într-o ordine bună a argumentelor în măsură să obţină adeziunea oricărui auditoriu; ea este, în plus, şi o tehnică reflexivă de utilizare optimă a unor mijloace de expresie.

Din această perspectivă, filosofia şi retorica sunt „surori gemene", a doua punând în formă ideile primeia în aşa fel încât o derulare judicioasă şi argumentată a acestora este pusă în slujba adevărului. De aceea este util să cunoaştem, cel puţin figurile retorice cele mai importante; dar mai înainte de aceasta nu este inutil un scurt parcurs istoric

2. Scurt parcurs istoric

Retorica s-a născut la Syracuza, în Sicilia spre anul 460 î.e.n. când doi profesori, Corax şi discipolul său Tisias, scriu un manual de argumentare, un tratat unde se găseşte definit scopul tehnicii retorice.

Sofiştii au fost cei care au apelat intens la arta retoricii şi care, mergând din oraş în oraş învăţau şi pe alţii arta de a vorbi în public, precum şi mijloacele de a învinge adversarul; astfel retorica devine, la ei, o tehnică savantă a discursului. Gorgias din Leontinoi (487-380 î.e.n.) elaborează procedeele argumentării iar Protagoras din Abdera (485-411) a fost primul - relatează Diogenes Laertios - care a pus în practică principiul argumentării dialectice plecând de la descoperirea că există asupra fiecărui subiect argumente opuse unul altuia.

Împotriva sofiştilor şi a lui Socrate se ridică Platon care combate cu ferocitate retorica definind-o ca o artă iluzionistă şi mincinoasă care urmăreşte doar să placă şi să flateze şi nu adevărul; a seduce, a place, şi a flata sunt amprentele acestei arte mincinoase. Platon însuşi visa, încă în Phaidros, la o retorică demnă de un filosof, care să nu se fondeze doar pe pura verosimilitate ci să desemneze şi arta de a vorbi dar şi pe aceea de a gândi veritabil; cu toate acestea la Platon este pronunţat clar divorţul între filosofie şi retorică, între itinerariul spre adevăr şi tehnica discursului persuasiv.

Această sentinţă a lui Platon va influenţa multă vreme relaţiile între filosofie şi retorică, chiar dacă Aristotel va reabilita, sub un anumit unghi, retorica atribuindu-i un scop util: permite comunicarea între oameni.

Epoca elenistică va practica retorica ca un exerciţiu de înaltă cultură; ea rămâne o prezenţă vie şi în cultura medievală ba chiar şi în epoca modernă. În sec. XIX retorica cunoaşte un declin progresiv, odată cu ascensiunea pozitivismului. În zilele noastre, însă, ea cunoaşte o reabilitate spectaculoasă mulţi autori de prestigiu publicând scrieri privind argumentarea filosofică, tehnicile de argumentare, utilizarea figurilor retorice etc. (S. Toulmin, C. Perelman, M. Wolf, R. Lauth, G. Ryle etc.).

3. *Figurile retorice*

Fontanier a dat o definiţie figurilor retorice care merită să fie reţinută: „Figurile discursului sunt trăsăturile, formele şi întorsăturile mai mult sau mai puţin remarcabile şi de un efect mai mult sau mai puţin fericit prin care discursul, în exprimarea ideilor, gândurilor şi sentimentelor, se îndepărtează mai mult sau mai puţin de ceea ce ar fi fost el în exprimarea simplă şi comună”[92]. Fără a se reduce la o artă a figurilor retorica recurge la ea ca la un instrument de persuasiune.

---

[92] R. Fontanier, *Les figures du Discours*, Champs Flammarion. p. 64.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Se disting, în mod curent, patru tipuri de figuri retorice:
a) Figuri ce ţin de cuvinte (Figures des mots);
b) Figuri ce ţin de sens (Figures de sens) sau Tropi;
c) Figuri ce ţin de construcţie (Figures de construction);
d) Figuri ce ţin de gândire (Figures de pansée).

Există, fără discuţie, şi alte clasificări dar am ales-o pe aceasta pentru că este una din cele mai acceptate.

Voi prezenta, sumar, principalele figuri retorice şi posibila lor utilizare şi utilitate pentru filosofie.

a) ***Figuri ce ţin de cuvinte***. Sunt figuri stilistice care utilizează substanţa sonoră a limbii.

- *Aliteraţia* este acel procedeu stilistic ce constă în repetarea aceluiaşi sunet sau a unui grup de sunete în cuvinte care se succed.
- *Antanaclasa* este acel procedeu stilistic ce constă în repetarea într-o construcţie lingvistică a aceluiaşi cuvânt luat în sensuri diferite. De exemplu, cunoscuta expresia a lui Pascal: „Inima are raţiuni pe care raţiunea nu le cunoaşte" este o antanaclasă cu evidentă putere persuasivă.

b) ***Figuri de ţin de sens sau Tropi***. Tropul este o figură retorică prin care un cuvânt sau o expresie sunt deturnate de la sensul lor propriu şi sunt folosite cu o semnificaţie pe care nu o posedă în mod obişnuit.

1. Metonomia

În dicţionarul Explicativ al Limbii Române ea este definită ca acea „figură de stil care constă în inversarea voluntară a categoriilor logice ale întregului prin parte, ale părţii prin întreg, ale cauzei prin efect, ale efectului prin cauză, ale abstractului prin concret, ale posesorului prin lucrul posedat etc." (D.E.X. Ed. Academiei, 1975, pp. 544).

În filosofie ea apare ca acea figură retorică ce constă în desemnarea unui concept prin mijlocirea unui termen ce exprimă un alt concept care este unit cu primul printr-o linie necesară. Astfel, se

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

va da unui lucru numele locului de unde provine acesta. De exemplu: Filosofia Liceului, a Academiei sau a Porticului pentru filosofia lui Aristotel, Platon sau Zenon din Cipru şi adepţii lor. Deci, se desemnează un obiect (o filosofie) prin numele unui alt obiect (locul de exersare, în cazul nostru).

2. Metafora

Este acea „figuri de stil rezultată dintr-o comparaţie subînţeleasă prin substituirea cuvântului obiect de comparaţie cu cuvântul-imagine" (D.E.X., p. 542). Metafora este un trop prin asemănare şi se mai numeşte şi comparaţie prescurtată; prin ea se desemnează un obiect prin numele altuia cu care are un raport de analogie. Metafora are o mare putere pesuasivă pentru că sugerează verosimilul.

Este greu de găsit un filosof care să nu fi utilizat într-un fel sau altul, cu mai mult sau mai puţin succes, metafora. Dintre exemplele practic nelimitate amintim celebra cugetare a lui B. Pascal: „omul este doar o trestie, cea mai slabă din natură, dar o trestie gânditoare" iar Descartes definea filosoful ca un plimbăreţ solitar în întuneric.

Hegel a utilizat din plin metafora mai ales în „Principiile filosofiei dreptului" iar în filosofia românească L. Blaga, în „Trilogia culturii" a scris un capitol mare intitulat „Geneza metaforei şi sensul culturii". (E.L.U. 1969, pp. 261-389).

Reflexia filosofică nu trebuie, deci, să se ferească de metaforă care poate avea o funcţie poetică dar şi creatoare şi inventivă. Putem reafirma, cu această ocazie, teza de la începutul acestui capitol după care retorica nu este o disciplină sterilă şi moartă ci o cale de invenţie pe care şi studenţii, eventualii creatori de filosofie trebuie să o ia în considerare; trebuie evitat, însă, şi abuzul de metafore sau căutarea metaforei cu orice preţ.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

3. Litota

Este o figură de stil ce constă în a spune cât mai puțin și a face să se înțeleagă cât mai mult: deci, a exprima un conținut vast în cuvinte puține. Sau a spune puțin pentru a exprima mult.

Litota este opusă redundanței, discursului excesiv de lung și în ea, de obicei, în loc de a afirma pozitiv un lucru negi absolut lucrul contrar sau îl diminuezi mai mult sau mai puțin pentru a da un plus de energie și greutate afirmației pozitive pe care ea o deghizează.

Litota este și trebuie privilegiată când este vorba de a doza corect forța argumentelor filosofice de-a lungul întregii serii argumentative; este o cale de a dimensiona lungimea discursului în funcție de auditoriu pentru a obține un efecte persuasiv sporit. Astfel, ea se integrează în ceea ce Perelman numește „Tehnica de atenuare".

Tropii, prin schimbarea sau deturnarea pe care o operează în folosirea unui cuvânt sau a unei locuțiuni pot deveni instrumente de exprimare sau chiar de creație filosofică. Prin abuz, însă, ei pierd, adesea, puterea lor pentru a deveni clișee, banalități sau locuri comune; forța lor persuasivă se evaporează. Din punct de vedere retoric banalitatea exprimării reprezintă o armă cu efect invers iar din punct de vedere filosofic trebuie evitată stereotipia și exprimarea curentă, simplificatoare. Astfel, pentru tropi pericolul se află în eroziunea și degradarea lor.

c) *Figuri ce țin de construcție*

Aceste forme privesc sintaxa sau ordinul frazei

1. *Elipsa* este figura de stil care constă în „omiterea din vorbire sau din scris a unor elemente care se subînțeleg sau care nu sunt absolut necesare pentru înțelesul comunicării". (D.E.X., pp. 296).

Ea procedează la suprimarea cuvintelor într-o frază care nu sunt absolut necesare pentru înțelesul acesteia.

Enunțul eliptic se mărginește la un minimum de semnificație, evită elementele inutile dar păstrează esențialul, sensul. Elipsa are o funcție retorică și filosofică evidente și o reală forță de

Enunţul eliptic se mărgineşte la un minimum de semnificaţie, evită elementele inutile dar păstrează esenţialul, sensul. Elipsa are o funcţie retorică şi filosofică evidente şi o reală forţă de persuaşiune. Dar nu e recomandabilă nici o exprimare excesiv eliptică.

2. *Antiteza retorică*

Se bazează pe „opoziţia dintre două idei, fenomene, situaţii, personaje, expresii etc. care se pun reciproc în relief". (D.E.X.,, pp. 42).

În filosofie antiteza, ca figură retorică, se foloseşte cel mai adesea pentru a pune în relief o idee, o teză etc. prin negarea ideii sau tezei contrare (inverse). Fontanier distinge două forme:

- antiteza retorică ce opune un obiect altuia;
- antiteza retorică ce opune un obiect lui însuşi considerându-l sub două raporturi contrarii.

Antichitatea gusta mult antiteza şi ea apare alături de metaforă, alegorie etc. în lista principalelor procedee retorice la Gorgias; mai târziu Seneca şi Sf. Augustin vor recurge frecevent la ea.

3. *Chiasm-ul* constă în reluarea, în ordine inversă, a două cuvinte sau expresii, a încrucişa termenii sau, cum arată Dupries „a plasa în ordine inversă segmente de grupe de cuvinte sintactic identice".[93]

Aceste figuri retorice au fost utilizate foarte frecvent în filosofie astfel încât este evident că teoria discurslui persuasiv şi cunoaşterea figurilor retorice par indispensabile argumentării filosofice şi comprehensiunii marilor texte şi opere. Retorica a marcat profund, timp de secole, gândirea, inclusiv cea filosofică. Hermeneutica textelor nu se poate dispensa de cunoaşterea figurilor retorice. Dar legătura filosofie-retorică apare şi mai strânsă odată cu cunoaşterea figurilor ce ţin de gândire, mai ales a alegoriei.

d) ***Figuri ce ţin de gândire***

---

[93] B. Dupriez, *Gradus, Les procédés litteraires*, U.G.E., p. 111.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Ele privesc, esenţial, figurile de gândire.

1. *Alegoria*

Este definită, în general, ca un procedeu stilistic constând în exprimarea unei idei abstracte prin mijloace concrete. Cuvântul „alegorie" mai desemnează şi o operă literară sau plastică ce foloseşte această formă de expresie cum ar fi fabula, parabola etc.

Pentru a o defini şi înţelege mai bine, în literatura franceză se distinge între *forul* (le phore) alegoriei - acel ansamblu concret şi imaginat, adică ceea ce este realmente spus şi *tema* (la theme) - adică ideea, semnificaţia care trebuie descifrată, interpretată şi înţeleasă, conţinutul expresiei care se ascunde în ceea ce este spus.

Alegoria desemnează o suită de elemente narative unde fiecare element corespunde detaliilor temei, ale ideii exprimate. Aici nu sunt vizate global *forul şi tema* - ca în metaforă - ci, din contra, element cu element existând - am putea spune - un fel de corespondenţă biunivocă (sau bijectivă - cum spun, azi, matematicienii) între elementele forului şi cele ale temei.

Să luăm celebrul exemplu al alegoriei peşterii lui Platon: forul desemnează forma concretă, ceea ce este spus ca atare (oamenii înlănţuiţi din copilărie etc.) iar tema reprezintă conţinutul intelectual, ideea filosofică pe care vrea s-o impună Platon (lumea sensibilă este iluzorie, lumea ideilor este existent autentică etc.). Putem „descripta" alegoria bucată cu bucată, element cu element, punct cu punct şi degaja, astfel, o înlănţuire, de data aceasta abstractă, un ansamblu coerent de adevăruri.

Forul		**Tema**
Prizonieri înlănţuiţi în peşteră.	-	Oamenii în lumea sensibilă.
Peştera sau închisoarea	-	Lumea vizibilă.
Urcuşul spre lumea de sus, la lumina zilei	-	Ascensiunea sufletului spre lumea inteligibilă.
Soarele	-	Ideea de Bine Suprem.

Iată câteva exemple din această corespondenţă în alegoria lui Platon:

Observăm că alegoria conţine un element dinamic şi progresiv; din treaptă în treaptă această alegorie celebră vrea să ne comunice un adevăr esenţial iar pe filosof îl interesează acest adevăr şi nu povestea de sine. Dar povestirea (forul) are putere persuasivă şi face acest adevăr mai accesibil dar şi mai acceptabil.

2. *Ironia şi umorul*

Etimologia cuvântului *ironie* este semnificativă şi ne conduce la înseşi rădăcinile ei, la nucleul ei originar; el provine din grecescul *ironia* care desemna acţiunea de a întreba mimând ignoranţa.

În istoria filosofiei Socrate este cel mai cunoscut „practicant" al ironiei care-i şi poartă, de altfel, numele: ironia socratică desemnează un anumit mod de a întreba, cu o naivitate simulată şi mimată, de a pune - pe această cale - probleme aparent uşor de rezolvat dar în realitate, deseori aporetice, generatoare de încurcături. *Metoda socratică* se identifică uşor cu *ironia socratică* între ele existând, realmente, o legătură foarte strânsă. Ironia subminează locurile comune, încrederea înşelătoare în evidenţe false; este un fel de terapeutică spirituală, ea convinge interlocutorul de ignoranţa sa ca şi de necesitatea de a se înţelege şi cunoaşte. Ea nu este, propriu-zis, o cale spre adevăr, nu este o metodă de cunoaştere dar pregăteşte această cale, curăţă locul pentru aplicarea metodelor ce duc spre adevăr.

La Socrate găsim mişcarea cea mai pură a conştiinţei ironice, cea care permite gândirii să se elibereze şi să nu mai fie prizoniera nimănui. (O asemenea eliberare va promova şi Bacon dar pe altă cale).

Trebuie făcută deosebirea între ironia filosofică şi cea în sens obişnuit care desemnează o „vorbă, frază, expresie, afirmaţie care conţine o uşoară batjocură la adresa cuiva sau a ceva, folosind de obicei semnificaţii opuse sensului lor obişnuit; zeflemea, persiflare". (D.E.X., pp. 442).

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Ca figură propriu-zis retorică, ironia desemnează un anumit fel de aspune contrariul a ceea ce se gândește cu scopul de a evidenția, până la urmă, adevărul a ceea ce este gândit. Dar acea spunere îmbracă, de cele mai multe ori, forma unei interogări astfel încât ironia, ca figură retorică este, în esența sa, conformă cu semnificația originară, greacă a termenului care însemna interogare. În argumentație filosofică procedeul ironic este utilizat pentru că - între altele - incită auditoriul/cititorul la căutarea a ceea ce a vrut să spună oratorul sau scriitofrul, să descopere sensul autentic al textului analizat; este o cale spre analiză și comprehesiune. Ironia este o cale de cultivare a spiritului, este un act prin care spiritul se dedublează și se elberează; în acest sens, ea este mai mult decât un fel e a vorbi sau o figură retorică ci este chiar o categorie existențială și de aceea pare a fi imanentă oricărei strategii și argumentări filosofice.

Dintre filosofii moderni care au folosit-o în mod predilect amintesc pe Kierkegaard și Proudhon.

Umorul este o caracteristică esențială a spiritului. Nu este vorba, aici, de gluma sau ironia menite să stârnească hazul și veselia ci de acea ironie prin care autorul se cuprinde și pe el în ceea ce ridiculizează. El se exersează, de obicei, contra marilor gânditori și a marilor idei și sentimente dar întotdeauna subiectul se include și pe sine în chestiune.

Umorul, ca figură retorică, este foarte căutat, atrage auditoriul/cititorul pentru că poartă în el o gentilețe eficace și malițioasă; este un bun procedeu literar, retoric și filosofic.

3. *Prosopopeea* - Este acea figură retorică prin care autorul pune să vorbească o persoană absentă, defunctă, o ființă supranaturală, o realitate neînsuflețită sau un personaj alegoric pentru a face mai convingătoare și acceptabilă o idee, o teză etc.

Cel mai cunoscut exemplu de prosopopee îl găsim în „Criton" unde Socrate își imaginează cum legile, personificate, se ridică și iau cuvântul pentru a-i aminti cu ce le este dator și tot ceea ce au făcut ele pentru el; scopul era de a-i demonstra lui Criton de ce nu poate el evada din închisoarea unde îşi aştepta execuţia. Este faimoasa „prosopopee a legilor".

Prosopopeea, făcând absentul prezent, recurgând la ireal sau supranatural au o reală putere persuasivă şi se poate înscrie oricând într-o strategie a argumentării filosofice. Stăpânirea şi utilizarea adecvată a figurilor retorice joacă un rol important în textul filosofic, în argumentarea filosofică, în general; ele permit cititorului să descopere adevărata valoare a textului, îi procură o reală satisfacţie legată de înţelegere, de armonia frazei, de frumuseţea exprimării. Mesajul filosofic trece mult mai uşor îmbrăcat într-o haină retorică adecvată.

Dar o persuasiune autentică nu se poate baza numai pe forţa figurilor retorice; sunt necesare cunoaşterea şi respectarea unor principii logice şi reguli ale retoricii filosofice şi ale argumentării.

4. Unele principii logice ale retoricii filosofice şi argumentării

a) *Principiul non-parafrazei*

Parafraza este definită ca o „expunere, explicaţie etc. într-o formulare personală - şi mai dezvoltată - a conţinutului unui text, a unei comunicări orale etc." (D.E.X. pp. 652).

Termenul provine din grecescul paraphrazis - frază alături sau alături de frază - şi, deseori are sensul peiorativ de dezvoltare verbioasă şi difuză. În realitate - aşa cum a definit-o Dicţionarul explicativ - ea este o dezvoltare cu accente personale a unui conţinut. P. Fontanier în „Figurile discursului" o defineşte în felul următor: „Parafraza, aşa cum o înţelegem noi aici, este un fel de amplificare oratorică prin care se dezvoltă şi se acumulează în aceeaşi frază mai multe idei accesorii deduse din acelaşi fond, adică din aceeaşi idee principală"[94]

---

[94] P. Fontanier. *op.cit.*, Flammarion, Paris. p. 396.

Parafraza este mult folosită în poezie, în literatura beletristică în general dar argumentarea filosofică propriu-zisă trebuie să se supună principiului non-parafrazei, adică trebuie să evite și să elimine acumularea de enunțuri, judecăți etc. care nu sporesc informația și nu îmbogățesc dezvoltarea.

Parafraza, folosită abuziv, este, deci, un viciu metodologic și retoric prin care se substituie pur și simplu un enunț altuia fără a progresa nici în cunoaștere, nici în argumentare. Argumentarea dinamică și suficientă se opune parafrazei care apare drept pasivă și sterilă: dacă ne învârtim prea mult în jurul unui text nu explicăm nimic.

Este adevărat, pe de altă parte, că nu este întotdeauna ușor să evităm tentația parafrazei: în general, studenții care elaborează primele lor texte cad mai ușor pradă acestei tentații dar trebuie să ne amintim mereu că cel care demonstrează prea mult nu demonstrează nimic. Vreau să atrag, de asemenea, atenția asupra deosebirii între parafrază și digresiune, aceasta din urmă fiind inevitabilă în filosofie, mai ales în discursul oral; dar nici abuzul de digresiuni nu e recomandabil întrucât, printre altele, există riscul pierderii ideii principale.

b) *Principiul non-tautologiei*

Desigur, tautologia este studiată în logică. Pe de altă parte ea desemnează o judecată în care subiectul și predicatul sunt exact aceeași noțiune iar pe de altă parte ea este și acea expresie din logica simbolică care, în limitele unui sistem formal, este adevărată întotdeauna, în orice interpretare.

Dar pentru lingviști ea este și o „greșeală de limbă care constă în repetarea inutilă a aceleiași idei, formulată cu alte cuvinte; cerc vicios, pleonasm" (D.E.X., pp.941).

Când vorbesc de necesitatea respectării principiului non-tautologiei în argumentarea filosofică este clar că nu mă atașez sensului pe care îl are tautologia în logica modernă ci mai curând condamnării tautologiei de către lingviști. Tautologia, din punctul de vedere al principiului aici în discuție, este un viciu logic prin care

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

prezentăm ca având sens o propoziţie al cărui predicat nu ne spune nimic în plus în raport cu subiectul.

Etimologic, tautologia înseamnă un discurs (logos) care spune acelaşi lucru (tauto); I. Kant a subliniat pregnant carcterul steril al propoziţiilor tautologice; de exemplu, propoziţiile analitice.

> *... Propoziţiile tautologice sunt virtualităţi vide sau fără consecinţe; căci ele sunt fără utilitate şi fără folos. Astfel, de exemplu, propoziţia tautologică: „omul este om"; dacă nu ştiu să spun nimic în plus despre om decât că este om eu nu ştiu nimic în plus despre el.*[95]

Principiul non-tautologiei - înrudit cu cel al non-parafrazei - trebuie respectat în argumentarea filosofică nu numai pentru că este inutil să spui acelaşi lucru de două sau mai multe ori dar această repetare poate plictisi şi nelinişti auditoriul/cititorul.

c) *Principiul non-incompatibilităţii*

Se spune despre două enunţuri că sunt incompatibile atunci când se exclud unul pe altul şi nu se pot împăca nicicum. Este limpede, aşadar, că principiul non-incompatibilităţii trebuie respectat cu stricteţe în argumentarea filosofică, cel puţin în interiorul aceleiaşi scheme sau părţi argumentative. Mai precis spus, nu poţi formula un enunţ şi apoi, în aceeaşi schemă argumentativă (în acelaşi capitol sau parte a unui discurs) să afirmi enunţul contrar întrucât rigoarea logică - necesară oricărei argumentări - este serios ameninţată. De aceea, în orice analiză a unui text filosofic (şi nu numai) trebuie verificată cu atenţie non-excluziunea mutuală a enunţurilor; evident că principiul non-incompatibilităţii este inaplicabil când se trece de la teză la antiteză sau, mai exact, în argumentarea ce apelează la schema dialectică. Astfel, când spunem că omul participă totodată, în esenţa sa, la principiul vieţii şi la cel al morţii avem de-a face cu o contradicţie dialectică (în sens hegelian) şi nu cu o incompatibilitate logică.

---

[95] Kant I., ***Prolégomènes a toute métaphyisique future***, Ed. Vrin, p. 122.

Dintre principiile enunţate până acum cred că acesta trebuie respectat cu cea mai mare severitate: când două propoziţii, în interiorul unui text şi al aceleiaşi scheme argumentative, se exclud reciproc şi nu se contrapun dialectiv trebuie sacrificată în mod obligatoriu una dintre ele. Nimic nu compromite mai mult o argumentare decât contradicţia între enunţurile principale şi nimic nu dezamăgeşte mai mult un auditoriu decât un orator care se contrazice pe sine.

d) *Principiul identificării şi definirii termenilor*

Acest principiu impune o exigenţă capitală a gândirii şi exprimării şi, în general, oricărui tip de discurs şi argumentare; el ne obligă să delimităm clar elementele diverse ale discursului şi să definim cu precizie termenii utilizaţi. Termenii nedefiniţi sau definiţi fără suficientă claritate dau naştere la confuzie, la erori de argumentare, la enunţuri ambigui astfel încât scade sensibil forţa de convingere şi persuasiune a discursului.

Toate principiile enunţate mai sus constituie exigenţe pentru orice fel de discurs dar cu deosebire pentru discursul şi argumentarea filosofică faţă de care orice auditoriu/cititor are pretenţii mai mari. Aceasta nu este o afirmaţie gratuită, filoso-centristă ci un adevăr impus de întreaga istorie a filosofiei şi a culturii spirituale în genere.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

Bibliografie generală

1. Aristotel: *Metafizica*. Editura Academiei. Bucureşti.1965.

2. Blaga Lucian: *Despre conştiinţa filosofică*. Editura Facla. Timişoara. 1974 sau Opere. vol.8.

3. Celmare Ştefan: *Perspective Epistemologice*. Editura Universităţii „Al. I. Cuza". Iaşi. 1993.

4. Blaga Lucian: *Trilogia culturii* in *Opere* vol.IX. Editura Minerva. Bucureşti.1985.

5. Brehier Emile: *Mari teme ale filosofiei*. Editura Humanitas. 1993.

6. Dumitriu Anton: *Eseuri*. Editura Eminescu. Bucureşti.1986.

7. Dumitriu Anton: *Aletheia*. Bucureşti. 1981.

8. Descartes: *Discurs asupra metodei*. Editura Ştiinţifică. Bucureşti. 1957.

9. *Dicţionarul explicativ al Limbii Române*. Editura Academiei.1975.

10. *Dictionnaire de la Philosophie*. Libraire Lacausse. 1964.

11. David Armeanul: *Introducere in filosofie*. Editura Academiei. Bucureşti. 1990.

12. Eliade Mircea: *Sacrul şi Profanul*. Editura Humanitas. Bucureşti. 1992.

13. Fericitul Augustin: *Scrieri Alese*. Bucureşti. 1985.

14. Florian Mircea: *Reconstrucţie filosofică*. Casa Şcoalelor. Bucureşti. 1993.

15. Florian Mircea: *Îndrumare în filosofie*. Editura Ştiinţifică. Bucureşti. 1992.

16. Fontanier: *Les figures du discours*. Editura Flammarion. Paris. 1970.

17. Hegel G.W.F.: *Prelegeri de istorie a filosofie*. vol I. Editura Academiei. Bucureşti. 1963.

18. Heidegger Martin: ***Repere pe drumul gândirii***, Editura Politică, Bucureşti, 1988.

19. Hume David: ***Cercetare asupra intelectului omenesc***, Editura Ştiinţifică, Bucuireşti, 1987.

20. Husserl Edmund: ***Scrieri filosofice alese***, Editura Academiei, 1993.

21. Gadamer Hans: ***Wahrheit und Methode***, Tubingen, 1965.

22. Graef Hilda: ***Histoire de la mystique***, Edition du Seuil, 1972.

23. Husserl Edmund: ***Filosofia ca ştiinţă riguroasă***, Bucureşti, 1994.

24. Ionescu Nae: ***Curs de metafizică***, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.

25. Jaspers Karl: ***Texte filosofice***, Editura Politică, Bucureşti,1986.

26. Kant Immanuel: ***Critica raţiunii pure***, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.

27. Locke John: ***Eseu asupra intelectului omenesc***, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961.

28. Levy-Strauss Claude: ***Antropologie Structurală***, Bucureşti, 1978.

29. Miroiu Adrian: ***Metafizica lumilor posibile şi existenţa lui Dumnezeu***, Editura All, Bucureşti, 1993.

30. Menne Albert: ***Einfuhrung in die Methodologie***, Dacmstadt, 1984.

31. Marga Andrei: ***Metodologie şi Argumentare filosofică***, Cluj-Napoca, 1991.

32. Noica Constantin: ***Tratat de ontologie*** în vol. ***Devenire întru fiinţă***, Editura Ştiinşifică, Bucureşti, 1981.

33. Noica Constantin: ***Lysis. Cu un eseu despre înţelesul grec al dragostei de oameni şi de lucruri***, Bucureşti, 1986.

34. Negulescu Petre P.: ***Scrieri Inedite***, Editura Academiei, 1972.

35. Pârvu Ilie: ***Arhitectura Existenţei***, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990.

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

36. Petres E. Francis: *Termenii filosofiei greceşti*. Editura Humanitas. 1993.

37. Platon: *Opere*. vol. I-V. Editura Ştiinţifică. Bucureşti. 1981-1989.

38. Popper Karl R.: *Societatea deschisă şi duşmanii ei*. 2 volume. Editura Humanitas. 1993.

39. Perelman Ch.: *Traité de l'argumentation*. P.U.F.. Paris. 1969.

40. Rappaport A.: *Mathematical Aspects general Systems Analysis* in *The Social Sciences. Problems and Orientations*, Mouton Unesco, 1968.

41. Reboul O.: *La Rethorique*. P.U.F., Paris. 1967.

42. Spinoza Baruch: *Etica*. Editura Ştiinţifică, Bucureşti. 1981.

43. Tresmontant Claude: *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, Edition de Seuil, 1975.

44. Toulmin St.: *Der gebrauch von Argumentin*. Scriptor Kronberg, 1975.

45. Vit Jean: *Les methodes structuralistes dans les sciences sociales*. Paris. 1967.

46. Wittgenstein Ludwig: *Philosophische Untersuchunger*. Surchamp. Frankfurt am Mein, 1971.

47. Petrovici Ion: *Introducere în Metafizică*. Editura Agora. Iaşi. 1992.

[illegible] Martin: [illegible] *gândirii*, Editura Politică, Bucureşti, 1988.

[illegible] David: [illegible] *asupra* [illegible] *omenesc*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1987.

[illegible] *filosofice*, Editura Academiei, 1993.

21. [illegible] 196[illegible]

22. Graef Hilde: *Histoire de la mystique*, Edition du [illegible]

23. [illegible] *Filosofia* [illegible] Bucureşti, 1994.

24. [illegible] Humanitas, Bucureşti, 1991.

25. Jaspers Karl: *Texte filosofice*, Editura Politică, Bucureşti, 1986.

26. Kant Immanuel: *Critica raţiunii pure*, [illegible] Bucureşti, 1969.

27. Locke John: *Eseu asupra intelectului omenesc*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961.

28. Levy-Strauss Claude: *Antropologie Structurală*, Editura Politică, 1978.

29. Miroiu Adrian: [illegible] *Dragomir* [illegible] Bucureşti, 1992.

30. Menne Albert: *Einführung in die Methodologie*, Darmstadt, 1984.

31. Marga Andrei: *Metodologie şi Argumentare filosofică*, Cluj-Napoca, 1991.

32. Noica Constantin: *Tratat de ontologie* în vol. *Devenirea întru fiinţă*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1981

33. Noica Constantin: *Lysis. Cu un eseu despre înţelesul grec al dragostei de oameni şi de lucruri*, Bucureşti, 1986.

34. Negulescu Petre P.: *Scrieri Inedite*, Editura Academiei, 1972.

35. Pârvu Ilie: *Arhitectura Existenţei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990.

Cuprins

PARTEA I

CAPITOLUL I
CONCEPTUL DE FILOSOFIE 9

Introducere 9
A. În filosofia greacă 15
1. Filosofia este cunoaşterea celor ce sunt ca fiind cele ce sunt 17
2. Filosofia este pregătirea pentru moarte (Meléte thanaton) 19
3. Filosofia este ştiinţa adevărului (Theoriam tés alethéias) 23
4. Filosofia este dragoste de înţelepciune 25
B. În filosofia de azi 30
1. Filosofia ca metafizică 31
2. Filosofia ca imagine a lumii obiective 33
3. Filosofia ca raţionalizare a istoriei 35
4. Filosofia ca lămurire a inserţiei subiective în lume 36
5. Filosofia ca reflecţie asupra trăirilor personale 37
6. Filosofia ca analiză logică a ştiinţei 38
C. Problema leginităţii şi comparării sistemelor filosofice. 39

CAPITOLUL II
ÎNCEPUTURILE ŞI ORIGINEA FILOSOFIEI 47

BUCHAREST CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. Despre inceputul filosofiei 48
2. Despre „originile" filosofiei 50
3. Experiențe originare ale filosofării 59

CAPITOLUL III
SPECIFICUL FILOSOFIEI CA FORMĂ DE CUNOAŞTERE 65

1. Este filosofia orice concepție despre lume? 65
2. Filosofie şi ştiință? 67
a. Filosofie şi ştiință la Ion Petrovici 79
b. Filosofie şi ştiință la Lucian Blaga 83
c. Filosofie şi ştiință la Martin Heidegger 88

CAPITOLUL IV
FILOSOFIE ŞI RELIGIE 97
A.
1. Relația filosofie-religie insoțeşte intreaga lor istorie 97
2. Filosofia şi religia se află în unitate 102
3. Filosofia şi continuarea creştină a teologiei 103
B. Filosofia şi religia se află în conflict 109
1. R. Descartes 110
2. B. Spinoza 113
3. B. Pascal 116
C. Umanismul ateu 126
D. Problema depăşirii filosofiei şi religiei 139
1. Religia şi filosofia se conservă în însăşi capacitatea lor 144

CAPITOLUL V
FORME DE PREZENTARE A FILOSOFIEI 152

PARTEA A II-A

CAPITOLUL I
ELEMENTE DE METODOLOGIE FILOSOFICĂ . 179
1. Despre metode, în general 179
2. Metodologie şi logică 182
3. Idei despre metodă în filosofia românească 194

CAPITOLUL II
PRINCIPALELE METODE FILOSOFICE 204

1. Metoda realist-empirică 205
2. Metoda matematic-deductivă 209
3. Metoda analitică 216
4. Metoda transcedentală 220
5. Metoda dialectică 230
6. Metoda fenomenologică 237
7. Metoda lingvistică 243
8. Metoda sistemică 246
   A. Sistem, funcţie, structură 246
   B. Analiza funcţională şi analiza structurală 250
   C. Metoda sistemică în filosofie 253
9. Metoda mistică 255
10. Metoda hermeneutică 263

PARTEA A III-A

CAPITOLUL I
ARGUMENTAREA FILOSOFICĂ 269
A. 1. Argumentarea şi demonstraţie 269
   2. Există o argumentare specifică filosofiei 271

B. Diferite tipuri de argumentare 275
1. Argumentarea de succesiune sau de coexistenţă 275
2. Argumente care recurg la exemplul sau la derivatele sale 276
3. Argumente de tip deductiv 277
C. Amploarea şi forţa argumentelor 282

CAPITOLUL II
FILOSOFIE ŞI RETORICĂ 285

1. De ce retorica este necesară filosofiei 285
2. Scurt parcurs istoric 287
3. Figurile retorice 288

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ 301

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

S.C. MATEX PROD S.R.L. Iaşi

S.C. COMAT S.A. Iaşi

S.C. CAMSE[illegible] S.R.L. Iaşi

S.C. AGROINDUSTRIALA
BUCIUM S.A. Iaşi

Tiparul: GRAND PVD

Bulevardul METALURGIEI 4A * IASI
Tel.: 032-23.14.88, 22.26.39
Fax: 032-23.14.88
Comanda nr.42 din 14.12.1998

Apărut: 1998
Format: 70x100(1/16)
Coli tipo: 19
Bun de tipar: 16.12.1998

S.C. MATEX PROD S.R.L. Iași

S.C. COMAT S.A. Iași

S.C. CAMSERVICE S.R.L. Iași

S.C. AGROINDUSTRIALA BUCIUM S.A. Iași

S.C. EXMOB S.A. Oradea

S.C. IMA S.A. Iași

S.C. REMAR S.A. Pașcani

S.C. EXCLUSIV COMP S.R.L. Iași

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

S.C. AUTO S.A.

TRANSPORT

IAȘI, Șoseaua Ungheni, nr.2
TEL. 032/173621
032/175868
FAX 032/270980

9471/98

26.000 lei

Mihai Baciu s-a născut la 1 martie 1945.

În 1964 a absolvit Liceul Internat "C. Negruzzi" din Iași, secția reală (matematică) ca șef de promoție.

Între 1964-1969 urmează cursurile Facultății de Filosofie a Universității "Al. I. Cuza" din Iași pe care o absolvă ca șef de promoție pe țară.

A publicat interesante cărți și numeroase studii în reviste de specialitate și de cultură; a participat la Simpozioane și Congrese Internaționale de Filosofie, iar comunicările prezentate în cadrul acestora au apărut în volumele editate de organizatori.

Încă de la absolvirea facultății este cadru didactic la Facultatea de Filosofie a Universității din Iași; în prezent este profesor doctor la această Facultate.

Cartea de față este o introducere în unele din marile probleme ale filosofiei dintotdeauna, începând cu cea a însuşi conceptului de filosofie. Formele de prezentare a filosofiei, raporturile acesteia cu ştiința, religia şi retorica, metodologia şi argumentarea în filosofie sunt chestiuni care pot interesa pe orice om de cultură cititor de filosofie.

Prof. univ. dr. P. Dumitrescu

Publicațiile Fundației Academice "Petre Andrei"
I. Seria : FILOSOFIE, PSIHO-SOCIOLOGIE

9 [illegible] 8

ISBN 973-98912-5-X